محمود أمين العالم

معارك فكرية

دار الهلال

اهـداء

الى زوجتى سـمـيرة الـكيلانى
وابنتى شهرت تقديرا لما تحملتاه
معى فى معارك الفـكر والحياه
م٢٠١٠

مقدمة الطبعة الأولى

لا الفترة الزمنية المحددة ، ولا الموضوع المحدد ، ولا المنهج المحدد ، يجمع بين هذه المقالات !

ان حياتها تمتد عبر خمسة عشر عاما ، من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٦٥ . وهى تتنوع تنوعا شديدا من حيث الموضوع فقد تكون فى الفلسفة ، أو فى العلم التجريبى ، أو فى علم النفس ، أو فى فلسفة التاريخ ، أو فى التراث القديم أو الحديث . وهى تختلف كذلك اختلافا شديدا من حيث منهج كتابتها . فقد تكون مقالة تحليلية وقد تكون تقديما لكتاب أو تعليقا عليه ، وقد تكون ردا سريعا على مقال ، وقد تكون تأملا عابرا فى قضية من القضايا ..

وبرغم هذا كله ، برغم الفترة الزمنية غير المحددة ، وبرغم هذا التنوع والاختلاف فى الموضوع ومنهج المعالجة ، فان هذه المقالات جميعا — فيما أعتقد — يكاد يضمها معنى واحـد ، ويحركها هدف واحـد . انها فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الانسانية كذلك . انها محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية ، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم ..

وهى محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضـوعية ، وهى محاولة كذلك لتوكيـد الدلالة الاجتماعية والانسانية لهذه النظرية العلمية

وفى هذه المرحلة من حياتنا ، التى نسعى فيها لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى ، أرجو أن تسهم هذه المقالات — على تنوعها واختلافها — فى بلورة الفكر العلمى واشاعته بين جماهير شعبنا

مقدمة الطبعة الثانية

فى أكتوبر من العام الماضى ، التقيت فى موسكو بالمستعرب الأستاذ الدكتور أرتور سعدييف ، الذى قدم لى ترجمة لهذا الكتاب باللغة الروسية ، كان على وشك أن يتقدم بها للنشر . الا أن الدكتور سعدييف قال لى : ان كتابك هذا يقف بمعاركك الفكرية عند عام ١٩٦٥ ، وهناك معارك أخرى ظهرت بعد ذلك . فهل أستطيع أن أضمها الى ترجمتى الروسية ؟ . وقبلت ذلك شاكرا . لأن ذات الفكرة كانت قد أخذت تراودنى بالنسبة للطبعة العربية .

لهذا كانت هذه الطبعة الجديدة من الكتاب . لم أضف اليها مقالات نشرت بعد ١٩٦٥ فحسب ، بل أضفت كذلك مقالات نشرت قبل ذلك ، بل لعل بعضها لم ينشر على الاطلاق .

ولا أستطيع فى مقدمة هذه الطبعة الجديدة المتطورة للكتاب ، أن أضيف جديدا الى ماقلته فى مقدمة الطبعة الأولى ، اللهم الا أن المعركة التى تواجهنا اليوم لم تعد فحسب معركة التحول الاشتراكى لمجتمعنا ، بل ارتبطت بها كذلك معركة النضال لتحرير أرضنا العربية من الاحتلال الاسرائيلى . لقد كان هدف العدوان الاسرائيلى الصهيونى الاستعمارى منذ قيام دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ حتى العدوان الأخير عام ١٩٦٧ هو ضرب حركة التحرر والتقدم فى البلاد العربية . ولهذا فان نضالنا من أجل التحرير هو بعد أساسى من نضالنا من أجل الاشتراكية . ولاشك أن شحذ أسلحتنا الفكرية فى مختلف مجالات العمل الوطنى والاجتماعى على السواء ، لايقل أهمية عن شحذ أسلحتنا العسكرية والانتاجية والتنظيمية من أجل دعم نضالنا وحسن توجيهه وضمان النصر فى جبهتى التحرير والتقدم . أرجو لهذه الطبعة الجديدة لمعارك فكرية ، أن تكون إسهاما متواضعا فى هذه المهمة الجليلة .

مارس ١٩٧٠

في الفلسفة

* بلاش فلسفة.
* دفاع عن الفلسفة.
* دفاع آخر عن الفلسفة.
* ماوراء المدرك الحسى
* ماهى الفلسفة ؟
* الواقعية في الفكر الفلسفى.

بلاش فلسفة ...

حذار أن تصدق هذا العنوان — أيها القارىء العزيز — حذار أن تنخدع به ، فما أزدرى فى حياتى تعبيرا كما أزدرى هذا التعبير ، بل ما أعرف شيئا أخطر على مجتمعنا الجديد وثورتنا ، من سيادة هذا التعبير : بلاش فلسفة ..

حقا ، اننا نلوك هذا التعبير كل يوم . ورغم هذا ، فلكل منا فلسفته ، ولك أنت أيها القارىء العزيز فلسفتك الخاصة أردت هذا أم لم ترد ، ذلك أن لكل منا مسلكه فى الحياة ، إزاء عائلته ، إزاء عمله ، إزاء مجتمعه ، لكل منا نظرته الى الناس والكون ، لكل منا قاعدته التى يزن بها الأمور ، وزاويته التى يحكم بها على أحداث الحياة . والفلسفة — ببساطة — ليست الا هذه النظرة الشاملة . ولعلك قد امتصصت هذه الفلسفة ، هذه النظرة الشاملة ، منذ الدقائق والساعات والأيام الأولى من حياتك ، امتصصتها من وضعك الاجتماعى ، ومن قراءاتك العفوية ، ومن خبراتك العلمية ، ومن ملابسات عملك وحياتك الخاصة ، من السينما والمسرح ، من الأحزان والمباهج ، من الأصدقاء والخصوم ، من الانتصارات والهزائم ، من تيار الحياة المتدفق حولك بغير انقطاع . إنك تمتص الفلسفة وتتنفسها وتعيشها كل دقيقة من حياتك بوعى أو بغير وعى . والمشكلة هى .. أى نوع من الفلسفة تتنفسها وتعيشها ؟ . قد تكون — دون أن تدرى — من أنصار سارتر ، أو وليم جيمس ، أو برجسون ، أو ماركس ، أو محيى الدين بن عربى ، أو ابن رشيد . قد تكون وجوديا مثل الدكتور عبد الرحمن بدوى ، أو « جوانيا ! »

(*) المصور ٠ يونيه ١٩٦٤

مثل الدكتور عثمان أمين ، أو « وضعيا منطقيا » مثل الدكتــور زكى نجيب محمود أو « تكامليا » مثل الدكتور يوسف مراد أو فرويديا مثل الدكتور مصطفى زيور . وقد تكون تواكليا وقد تكون ايجابيا ، وقد تكون من أنصار الشطحات الصوفية ، أو من أتباع الموضوعية العلمية ، وقد تكون رؤياك الفلسفية رؤيا متناقضة ، هى خليط من هنا وهناك وهذا وذاك ، لا يجمعها وحدة واضحة .. وقد تكون .. وقــد تكون ..

ألست فى حاجة الى أن تقف موقفا نقديا واعيا من هذه الفلسفة التى تتنفسها كل يوم ؟ .. وأن تسأل نفسك .. ماذا وراء مسلكى اليومى ، ماذا وراء أحكامى المتناثرة التى ألقيها جزافا هنا وهناك .. ماذا يجمعها .. ماذا يوحدها .. ماقيمتها .. ماحقيقتها ؟ هذا الموقف النقدى من نفسك وفكرك .. أنت وأنا والناس جميعا مطالبون به دائما . انه ضمان لتجديد الحياة نفسها .. وهو انتقــال بالفلسفة التى تتنفسها الى مرحلة الوعى والوضوح والنضوج

ولكن ماذا وراء بلاش فلسفة ؟! كيف شاع هذا التعبير ؟ . الحق أن هناك مايغذيه دائما فى وجداننا . فما أكثر الفلسفات التى ينبغى أن نقول إزاءها : بلاش فلسفة !

ولكن هناك فارقا كبيرا بين أن نقول بلاش هذه الفلسفة ، وبين أن تقول بلاش فلسفة أصلا ! نعم بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة ترفا عقليا خالصا ، أبعد ما يكون عن الصدق الموضوعى وحياة الناس . بلاش فلسفة إذا كانت الفلسفة تعقيدا لغويا ، وخلافات شــكلية ، وتهميشا على تهميش التهميش الى غير حد والى غير حل ، بلاش فلسفة حقا إذا كانت الفلسفة هى التنكر للانسان ، هى العزلة عن الحياة ، هى التناقض مع التقدم البشرى ، هى التعالى على المصير ، وهى التغرب عن مسئوليات العصر وحقائقه . من فلسفات كهذه نشأت كلمة بلاش فلسفة فى حياتنا ،

إن تراثنا العربى الاسلامى يزخر بأرقى ما وصل اليه الفكر البشرى من إضافات فكرية وفلسفية . لقد استطاع وهج الفلسفة العربية الاسلامية أن يضىء أوروبا فى عصور الظلام ، وأن يفجر عصرا جديدا للنهضة الفكرية والفلسفية والعلمية والأدبية والفنية فى أوربا . ما كان أروع عالمنا وفيلسوفنا القـديم وهو يقطع آلاف الفـراسخ ويواجه آلاف العقبات يعانى الفاقة والمحن ، ونزوات الحكام وتداول السلطان ، دون أن يكل أو يمل عن مواصلة طريق الحقيقة . ما أعظم ما وصل اليه من حقائق باقية لا فى الفلسـفة التأملية الخالصة فحسب بل فى العـلوم التجريبية كذلك ، فى البصريات والفلك والطب والرياضة والاجتماع .

بل كاد أن يطل بأشواقه الفكرية على العقول الالكترونية !؟ أين آثار هذه الفلسفة العريقة فى حياتنا المعاصرة ، أين امتدادها الحى فى ضمائرنا ووجداناتنا وأفكارنا ؟ . إن ما تبقى منهـا رغم ميـاه دجلة ، وحملات النهب والإغارة والإهمال والتشتت ، كنوز غالية عزيزة . ولكنها مطمورة خلف الدراسات الفقهية ، والتهميشات الشكلية والتفسيرات البعيدة عن روح الجديد الدائم فيها . حقا ، هناك جهود عظيمة موفقة قام بهـا المستشرقون وأساتذتنا وعلماؤنا من أبناء شعبنا العربى ، من أجل احياء هذا التراث وتحقيقه ونشره . الا أنه لم ينل بعد مايستحقه من تفهم عميق وتفسير حضارى سليم . فالحقيقة أن الفلسفة العربية الاسلامية ليست مجرد صدى لفلسفة اليونان والرومان كما يقول البعض ، وليست مجرد توفيق بين الدين والفلسفة كما يقول البعض الآخر ، وإنما كانت تعبر عن أشواق عصر ، واحتياجات حضارة ، وقيم مجتمع جديد ، الى جانب تأثرها بالروافد اليونانية أو الرومانية أو الهندية أو الفارسية .

كانت الفلسفة العربية الاسـلامية ، صـدى للحياة العربية الاسـلامية أساسا ، وكانت معركة من معارك هذه الحضارة الجديدة . أين هـذه الفلسفة من تاريخنا المعاصر ، من بنائنا لحياتنا الجديدة . لم تصبح غذاء

لها ، وما أقدرها على ذلك . بل أصبحت صنوا لكل ماهو مغرب ملغز ، لكل ماهو معقد وشكلى ومعزول عن الحياة . فإذا عرضته على الناس كان من حقهم أن يقولوا بلاش فلسفة !

ما أحوجنا الى احياء تراثنا الفلسفى القديم لا بتحقيق النصوص فحسب ، بل باكتشاف ماهو جوهرى وانسانى وجديدفيها . ما أحوجنا أن يصبح هذا التراث رافدا من روافد فكرنا المعاصر ، وغذاء لوجداننا الجديد ..

على أن المأساة ليست مأساة تراث قديم لم يتم « تقييمه » وإشاعته بين الناس ، وانما هى مأساة هذا التراث الفلسفى الحديث كذلك .

إن عالم اليوم يزخر بالعديد من الفلسفات . ولهذه الفلسفات أصداء فى مجتمعنا ، وأصداء فى أفكارنا ، وأصداء فى ضمائرنا وأصداء فى مسلكك الشخصى أيها القارىء العزيز ، أردت هذا أم لم ترد ، كما ذكرت لك من قبل . هناك فلسفات روحية وأخرى نفعية . الخ . الخ .. وهناك تفريعات لا حد لها على هذه الفلسفات . وهناك أزياء علمية تتزيا بها فلسفات أبعد ما تكون عن العلم كالوضعية المنطقية ، والبرجماتية ، وهناك فلسفات تتزيا بأزياء الحرية وهى لا تصلح سلاحا بشريا للكفاح من أجل الحرية ، بل لعلها فلسفة تفتت هذا الكفاح وتشتته كالوجودية ، وهناك فلسفات ثورية وأخرى تسد الطريق فى وجه الثورة وهناك وهناك . وفى جامعاتنا أصداء لهذا كله ، فى التربية والتاريخ والاقتصاد والأدب والفن والعلوم الطبيعية والرياضة والطب وعلم النفس والاجتماع .. الخ . الخ

فأين أنت من هذا كله ، أين نحن من هذا كله ، وأين هذا كله من مجتمعنا وثورتنا ، وفلسفتنا الانسانية الشاملة ..

ألسنا فى حاجة كذلك الى مراجعة هذا التراث الفلسفى الحديث فى ضمائرنا وجامعاتنا ومسلكنا اليومى ، وأن نقف منه موقف التمحيص

والنقد ، وأن نقيم لأنفسنا وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والانسان والعالم ، حتى لا نقع فى التخبط والتلقائية ، حتى لانتورط فى نظرات جزئية قاصرة ، حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة ، من حيث ندرى ولا ندرى .

مع بداية ثورة ٢٣ يولية كانت هناك بوصلة فكرية هى فلسفة الثورة والأهداف الستة . ثم سرعان ما تطورت هذه البوصلة الفكرية بالممارسة والتطبيق والخبرة الحية ومعالجة مشكلات الواقع ، تطورت الى بوصلة فكرية أخرى أكثر وعيا وأعمق تأصيلا للأمور وأرحب استشرافا لآفاق التقدم هو ميثاق العمل الوطنى . ان ميثاق العمل الوطنى يستند أساسا الى بوصلة فلسفية فى فهم التاريخ ، والاقتصاد والانتاج والديموقراطيه والسياسة الدولية والوحدة العربية ، وبدون هذه البوصلة الفلسفية تتشتت أهداف العمل الوطنى ..

ومع حركة الحياة ، وتجدد المسئوليات ، تزداد هذه البوصلة دقة وخصوبة وعمقا .. ان الميثاق دعوة جادة الى الفلسفة ، ما أحوجنا أن نعممها فى جوانب حياتنا المختلفة .. ما أحوجنا الى التأصيل والتعمق وإعمال الفكر وسيادة روح الانتقاد فى الاقتصاد والأدب والعلم والفن والفلسفة ذاتها .. ما أحوجنا الى الفلسفة فى حياتنا اليومية .. ما أحوجنا الى الفلسفة لا الى كراهيتها . ما أحوجنا الى إشاعتها وتعميمها . وما أريد أن أختتم كلمتى بالدعوة الى إصدار مجلات فلسفية ، فى تاريخ الفلسفة والمنطق وعلم الجمال ، والحضارة ، وفلسفة العلوم .. الخ . الخ . كما فعلت فى كلمة سابقة عن العلم ، ذلك لأن مثل هذه المجلات الفلسفية تحتاج أولا الى وضوح فكرى كامل وتخطيط علمى دقيق

ولكن حسبى هنا اليوم أن أستأذنك أيها القارىء العزيز فى أن أعود اليك بين الحين والآخر تحت هذا العنوان : بلاش فلسفة ، لنتفلسف معا ، فى أمور كثيرة ، بعضها فى تراثنا العربى الاسلامى القديم ، وبعضها فى

مشكلاتنا الفكرية المعاصرة ، ولكن .. كن على ثقة أنه لن يكون تفلسفنا
غربة عن الحياة والانسان والأرض ، ولن يكون تعقيدات أو شطحات ،
وإنما سـيكون من أجل مزيد من الوعى والمشاركة والثقة فى الأرض
والانسان والحقيقة ..

دفاع عن الفلسفة

للدكتور زكى نجيب محمود مدرسة فلسفية يثابر على إثرائها وتدعيمها منذ سنوات فى إخلاص ودأب وأناة .

ولسنا نعدو الصواب أو الدقة ان قلنا إنه الصوت الوحيد الذى يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية فى شرقنا العربى .

ولقد استطاع الدكتور زكى نجيب محمود أن ينمى حوله تيارا فكريا مستمدا من أصول هذه الفلسفة ، وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب

ولن أتعرض فى مقالى هذا للفلسفة الوضعية المنطقية أو لتعبير الدكتور زكى نجيب عنها فى لغتنا العربية ، وانما أقتصر على مناقشة بحث أخير كتبه الدكتور فى العدد الأخير من « المجلة » بعنوان « ثورة فى الفلسفة الحديثة »

ومن الأفضل أولا أن أبدأ بتلخيص مقال الدكتور زكى نجيب محمود

يقصر الدكتور مهمة الفلسفة على تحليل معارف الناس الشائعة فى حياتهم اليومية ، وتحليل التعابير التى تنتهى اليها العلوم التجريبية . فالفلسفة تأخذ هذه المعارف المشتركة بيننا جميعا أو بين الكثرة الغالبة منا ، تأخذها لتسأل عنها بعض الأسئلة التى لاتقع فى هذا المجال أو ذلك من مجالات العلوم الخاصة ، وهى تسأل أسئلتها ، لتبلغ بمعارف الناس التحديد والدقة . وكذلك الشأن فيما يتعلق بالتعابير العلمية ، وإن الفلسفة عند الدكتور زكى نجيب لاتنافس العلوم الطبيعية — مثلا — فى الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم ، وإنما هى تنصرف الى تحليل ما تقوله العلوم فحسب ، « تحلله لتعرف أين يجوز القول وأين لايجوز ؟ وأين الصواب وأين الخطأ ؟ .. »

ولهذا تسمى هذه الفلسفة بالفلسفة التحليلية . ولكن ماهى الثورة التى

(*) الرسالة الجديدة . مايو ١٩٥٧

أحدثتها هذه الفلسفة التحليلية ؟ إن هذه الثورة ترجع فيما يرى الدكتور زكى نجيب محمود الى أمور ثلاثة :

(١) الى أن هذه الفلسفة تترك العلوم لأصحابها ، فلا تتدخل فيها شأن الفلسفة التقليدية

(٢) وهذه الفلسفة كذلك لا شأن لها بالمبادىء العامة . انها تنفض يدها مما يسميه الدكتور زكى نجيب محمود بالميتافيزيقا ، وهى عنده البحث فى المبادىء العـامة التى تنطبق على الوجود كله باعتبـاره كلا واحدا . والعلم الحديث فيما يرى الدكتور زكى نجيب لا ينظر الى الكون كله باعتباره حقيقة واحدة بل ينظر اليه باعتباره كثرة ، وباعتباره متحركا متطورا ، فكيف يجوز لفيلسوف معاصر أن ينسلخ عن علم العصر انسلاخا فيبحث عن حقيقة واحدة ..

(٣) أن هذه الفلسفة يقتصر دورها على التحليل اللغوى

« إنه حيث يكون المجـال مجال الحديث عن العالم وحقائقه ، فليس للفيلسوف أن ينبس ببنت شفه ، أما عمل الفيلسوف المعاصر فهو توضيح العبارات العلمية »

وموضوع الخلاف بين الدكتور زكى نجيب محمود وبينى أننى أرى أن هذه ليست الفلسفة المعاصرة ، وإنما هى تمثل فحسب جانبا ضيقا للغاية من الفكر الفلسفى المعاصر ، يعبر عن حفنة من المفكرين فى أمريكا وانجلترا ، ولا تكاد تتنفس منه نبضة صادقة واحدة عما فى حياتنا الانسانية المعاصرة من إيجابية وجهود مبذولة من أجل التقدم .

ولهذا لا أرى فى هذه الفلسفة ثورة على الاطلاق ، بل أعدها ارتدادا نحو أشد عصور الفكر الانسانى ضحالة وجدبا ، وأعدها تعبيرا عما يعترض تقدمنا البشرى من عقبات وعراقيل .

ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للانسان المعاصر .. إنها باسم الدفاع عن العلم تقول له أترك العلم للعلماء ، وباسم نبذ الميتافيزيقا والغيبيات تقول له دعك من المبادىء العامة والنظرات الشاملة والسعى وراء الحقيقة

الواحدة ، وباسم الصدق تقول له دعك من الوقائع فى العالم الخارجى ، ولتعكف على تحليل اللغة التى تعبر عن هذه الوقائع .

وبهذا تماما يستحيل العالم الطبيعى والانسانى على السواء الى طائفة من العناصر غير المترابطة التى لا يجمعها نسق موحد ، ولا يدفق فى كيانها مفهوم عام . ولهذا تماما تتساقط المبادىء العامة والمفاهيم الشاملة التى اكتسبتها الانسانية خلال تمرسها الطويل بالحياة وخلال نضالها من أجل المعرفة والتقدم ، وبهذا تماما لايكون ثمة موجود حقيقى الا ماهو جزئى محسوس . وبهذا تماما تنعدم الحقيقة الموضوعية الشاملة ويصبح المدرك الحسى الجزئى هو الحقيقة الوحيدة ، وبهذا تماما يفقد العقل البشرى فاعليته التأليفية الابداعية ، ويستحيل الى مبضع بارد للتحليل والتشريح اللغوى المجدب ..

وبهذا تماما ينعزل الفيلسوف عن حياته وعن حياتنا ، عن مجتمعه وعن مجتمعنا الانسانى ، عن المشاركة الفعالة المثمرة فى موكب الحياة ، وتصبح فلسفته ادراجا خشبية محشورة بالعمليات المنطقية الشكلية التى لادلالة لها

هذه هى مايسميها الدكتور زكى نجيب محمود بالفلسفة المعاصرة وبالثورة

ولنضرب مثالا أو مثالين لنبين الفارق فى النظر الى معنى الفلسفة ونختار المثالين من مقال الدكتور زكى نجيب نفسه

يضرب الدكتور نجيب مثالين للتدليل على صحة فلسفته ولبيان منهجها فى التحليل . مثاله الأول مأخوذ من الرياضة والثانى من الأحكام الأخلاقية والجمالية . أما المثال الرياضى فمعادلة جمع بسيطة هى ٢ + ٣ = ٥ . ويعقب الدكتور زكى نجيب محمود على هذه المعادلة بأن نتيجة المعادلة يقينية ، لماذا .. لأن المعادلة لاتقول شيئا ، شيئا جديدا . فطرف المعادلة ٢ + ٣ هو نفسه الطرف الآخر أو النتيجة ٥ : لا جديد اذن ، ولكن من هذا نفسه ، من عدم الجدة هذه ينبع يقين النتيجة ٥ . وعلى هذا فاليقين فى الرياضة مصدره تحصيل الحاصل .

أما مثال الأخلاق وعلم الجمال فيتمثل فى هاتين الجملتين : الشجاعة خير ، وغروب الشمس جميل . ويفتش الدكتور زكى نجيب محمود عن مقابل موضوعى فى العالم الخارجى لهـاتين الجملتين فلا يجد . وبهـذا يعدهما تعبيرين ذاتيين لا صدق فيهما ولا خطأ . وهكذا شـأن كافة الأحكام الأخلاقية والجمالية .

ولنتأمل هذه الأمثلة ..

اننا نلاحظ أولا هذا الفهم الشكلى الجامد لليقين باعتـباره نتيجة لتحصيل الحاصل . على أننا نعبر هذه القضية لأنها أكبر من أن يتسع لها هذا المقال . ثم نلاحظ ثانيا أن القول بأن هذه المعادلة الرياضية لم تقل شيئا وكأنها تحصيل حاصل فيه اغفال للمعنى الحقيقى « التأليفى » للعملية الرياضية حقا ان « ٢ + ٣ » لاتختلف عن ٥ ، الا أن عملية الجمع هذه تتضمن جهدا عقليا ، كما تتضمن تاريخا انسانيا من العمل والممارسة والتجريب . والمعادلة الرياضية هى ثمرة هذا التاريخ الانسانى ، الذى يتعانق فيه العقل البشرى والتمرس على العمل لبلوغ هذه المعارف الرياضية المنضبطة . والحكم على قيمة العمليات الرياضية وطبيعتها ينبغى ألا يغفل أبدا هذا التاريخ العملى الطويل . لأنه بهذا الاغفال ينكر فاعلية العقل البشرى وقدراته الابداعية ، كما يغفل ارتباط النتائج الفكرية بالتجريب والتمرس الانسانى العملى ، وهذا ماتفعله الوضعية المنطقية تماما عندما تؤكد بأن العملية الرياضية تحصيل حاصل ولا تقول شيئا .

إنها تنظر نظرة تحليلية الى المعادلة وعناصرها التى تتألف خارج هذه المعادلة ، ولا تربط هذه المعادلة بتاريخها الرياضى والانسانى ، ولهـذا تنتهى بالضرورة الى ألا جديد فى الفكر الرياضى وانه لا شىء غير تحصيل الحاصل ..

فإذا انتقلنا الى الأحكام الأخلاقية والجمالية وجدنا أمرا مماثلا .

إن الدكتور زكى محمود لا يجد للحكم الأخلاقى مقـابلا حسيا فى

العالم الخارجي ولهذا ينكر على هذه الأحكام موضوعيتها ويعدها أحكاما ذاتية خالصة لا صدق فيها ولا خطأ . إن الوضعية المنطقية قد فتشت داخل هذه التعابير فلم تجد ما يقابلها فى الواقع الحسى من وقائع محسوسة جزئية محدودة ، فحكمت عليها بأنها تعابير ذاتية . وسبب ذلك هو تلك النظرة التحليلية المغرقة التى تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحى . فلو أنها نظرت الى هذه الأحكام نظرة موضوعية تأليفية ، وتعرفت عليها كوظيفة حية فى مجال حى ، لتكشفت قانونا موضوعيا للأخلاق ولأدركت أساسا موضوعيا للتذوق الجمالى . ولكن منهج التحليل الخالص يعزل الظواهر عن سياقها الحى ، إنه يحيلها أولا الى عبارات لغوية ، ثم يسعى للكشف عن الصدق فيها بالتحليل بدلا من ربط العبارة اللغوية بسياقها الاجتماعى والموضوعى ، بدلا من اتخاذ النظرة التاريخية التأليفية

وفارق بين أن أقول كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود إن « الشجاعة خير » حكم ذاتى ، وأن أقول إنه حكم ذاتى ولكنه حكم منبثق من ملابسات نفسية واجتماعية موضوعية هى كذا وكذا وأن له قانونا نستطيع أن نتبينه بمعرفة هذه الملابسات .

ولكن الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تنتقل من العبارة اللغوية الى وظيفتها التاريخية والاجتماعية ، لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلامات والرموز ، وتسعى الى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلا منطقيا جامدا يعزل اللغة عزلا كاملا عن سياقها الاجتماعى الحى

وبهذين المثالين يتبين لنا أى انفصال عن الحياة تفرضه الفلسفة الوضعية المنطقية على التفكير الفلسفى وعلى الفيلسوف المشايع لها ، وأى تجريد أجوف تفرضه على تعابيرنا اللغوية وأى قصور وضيق تختنق به أحكامها ونتائجها ..

مرة أخرى أتساءل ماذا تريد هذه الفلسفة أن تلقنه للانسان المعاصر .

ماذا تخدم عندما تسعى لاقناع هذا الانسان المعاصر بأنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا مبادىء عامة ، ولا قوانين عامة ، ولا قيم عامة وانه لا يوجد اساس موضوعى للخير والشر والحب والأمان والشرف والجمال والخيانة والوطنية .

ماذا تخدم عندما تسعى لتدير ظهر الفيلسوف المعاصر عن الحياة ولتحنى رأسه فوق العبارات اللغوية ؟

إنها بهذا تحرمنا فى الحقيقة من الفلسفة باسم الفلسفة ، وما أشد حاجتنا الى الفلسفة ، الفلسفة بحق التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة ، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الانسانية ، كما تعمم نتائجنا العلمية ..

ان للفلسفة فى وجداننا القومى تاريخا عريقا . ولكن الأحداث قد قهرت هذا التاريخ ، وتركت لنا ميراثا مفككا من الأفكار والمشاعر غير المترابطة . على اننا خلال العمل والانتاج والتمرس بالحياة قد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة ، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون وللطبيعة وللانسان وللتاريخ وتتخذها سبيلا لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا ..

ونحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الانسانية بنضالنا وتضحياتنا وبما تنتجه أيادينا من ثمار خصبة للبشرية ، ونحن نتعرف كل يوم على النتائج الجزئية للعلوم المختلفة ونسعى لتعميمها وصياغة نظرة شاملة منها ، ونحن نسعى فى دأب للتعرف على القوانين فى حركة الأشياء المادية والأشياء النفسية والاجتماعية . ونسعى للسيطرة على هذه القوانين ، لأن السيطرة عليها ضمان للتقدم وضمان للحرية . ونحن ندرك أن معرفتنا بالقوانين وان استكمال الوعى بالحياة ، لا يتحقق بمجرد التأمل الأجوف أو التحليل البارد للعبارات اللغوية ، وإنما بالمساهمة والمشاركة فى بناء الحياة وبحمل أعبائها ومواجهة مشكلاتها وصعابها فى شجاعة وصبر ، وبالعمل الدائم الدائب ، العمل المتبصر الرشيد . ونحن ندرك أنه بالنظرة

الشاملة ، وبالفلسفة الموضوعية لا نزداد وعيا ومعرفة فحسب ، بل نزداد كذلك قدرة على تطوير مجتمعنا البشرى ..

هذه هى فلسفتنا الانسانية المستمدة من واقعنا ووجداننا القـومى واحتياجاتنا الملحة ، فلسفة موضوعية فيها بساطة وصفاء وتواضع ، فيها الكلمة والانسان ، فيها المعرفة والعمـل ، فيها جهدى وجهدك وجهود الناس جميعا ، فيها احترام العقل البشرى واحترام العمل البشرى وفيها تفاؤل موضوعى غامر بالمستقبل البشرى .

دفاع آخر عن الفلسفة

تعليقا على المقال السابق ، بعث الى الأستاذان أحمد حسن راشد ومحمد عدس رسالتين يدافعان فيهما عن الوضعية المنطقية

وأحب أولا أن أشكر للأستاذين الفاضلين ردهما الموضوعى على مقالى وأعبر لهما عن صادق تقديرى لحماسهما لقضية الفلسفة،وأتطلع الى اليوم الذى تصبح فيه هذه القضية موضع اهتمام لجماهير شعبنا

فالفلسفة فى بلادنا تكاد تقتصر على معاهد الدراسة ولم تجد لها بعد مكانا فى بيوتنا وشوارعنا وصحافتنا الوطنية . إن سنوات التخلف التى فرضها الاستعمار على بلادنا وعلى شعبنا جعلت من الفلسفة شيئا غامضا كريها فى كثير من الأحيان ، وأصبحت مرادفا للكلام الفارغ الذى لا غناء فيه ولا جدوى منه — وللفلسفة فى الحقيقة ركن بالغ الأهمية فى تراثنا الثقافى العزيز ولقد ازدهرت على أيدى مفكرينا المسلمين الأجلاء فى أوج حضارتنا الاسلامية العربية — وعندما أخذت هذه الحضارة تنهار وتتحلل بدأت تبرز الدعاوى المعادية للتفكير الفلسفى تحت شعار الفهم الضيق للدين ..

واليوم تعود الفلسفة الى مكانتها فى وجداننا الثقافى الحديث ، تعود بارتفاع الوعى بين مواطنينا وبوضوح الرغبة الملحة فى امتلاك ناصية حياتنا والسيطرة على مقدراتها وتوجيهها لصالح أمتنا العربية

والفلسفة تعنى تألق الوعى النظرى بالواقع المادى ، وبمواضع الانسان العربى فيه ، كما تعنى الحرص على مواجهة هذا الواقع مواجهة واعية مستنيرة ، كما تعنى زوال التخبط والتلقائية فى مسلكنا العلمى والاجتماعى والوطنى على السواء ..

واذا كنا نثير اليوم قضية الفلسفة بنقد الوضعية المنطقية ، فذلك لما

(*) الرسالة الجديدة : يونيه ١٩٥٧

نجده فى هذه المدرسة الفلسفية خاصة من معاداة صريحة للفلسفة والوعى النظرى ، ولما نلمسه من سيادة هذه المدرسة الفلسفية فى بعض أروقتنا الجامعية ، فضلا عن ادراكنا بأنها تعبر عن الجوانب المتخلفة فى حياتنا الاجتماعية وعن القوى الرجعية فى العالم . فهى تعمل على تجريد الانسان المعاصر من أسلحته النظرية التى يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشرى الى الأمام

وعندما أخذت على الدكتور زكى نجيب محمود أنه يقصر حديثه على الوضعية المنطقية فى مقاله « ثورة فى الفلسفة المعاصرة » فانما أردت أن أبين وجود تيارات أخرى فى الفكر المعاصر غير الفلسفة الوضعية المنطقية بعضها يدحض الميتافيزيقا كالمادة الجدلية وبعضها يعتبر امتدادا لها كالوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية نفسها مهما أخفت وجهها خلف ستار الدفاع عن العلم ودحض الميتافيزيقا

فالوضعية المنطقية تزعم كما يقول السيد حسن أحمد راشد تأكيدا لما يقوله الدكتور زكى نجيب محمود انها تسير فى تيار العصر — تيار العلوم الطبيعية التجريبية — ولكنها فى الحقيقة تدير ظهرها لهذه العلوم وتفرض عليها منهجا منطقيا ضيقا قاصرا للغاية . فهى أولا لا تحترم فى هذه العلوم نظرتها الشاملة وقوانينها العامة بل تتمسك بنظرة ذاتية خالصة هى القول بأن العالم يؤلف من معطيات حسية وجزئيات متفردة ، وان العلم إنما يقوم على صياغة هذه المعطيات والجزئيات وتحديد العلاقات الملائمة بينها والوضعية المنطقية لا تؤمن بموضوعية القوانين العلمية ، بموضوعية الضرورة بقيام هذه الضرورة فى استقلال تام عن الذات الانسانية المتأملة وبامكانية معرفة هذه الضرورة والسيطرة عليها والتنبؤ بها . وإنما تفترض هذه الفلسفة وجودا مكونا من كثرة الوقائع والأحداث الجزئية غير المترابطة ، وتقصر دور العالم على تحديد الروابط الملائمة بينها ، وهى تتغافل عما فى الواقع المادى والتاريخ الانسانى من حركة متصلة وتداخل

دائم شامل ، وهى فى الوقت نفسه تعزل الفلسفة عن تأمل نتائج العلم وتقصر مهمتها على تحليل عباراتها تحليلا يقوم على صيغ منطقية يفرضها المحلل المنطقى فرضا تعسفيا . والوضعية المنطقية فضلا عن هذا لاتهتم بالمضمون الواقعى لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع ، وانما تهتم فحسب بالأشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التى يحددها العالم فى تعـابيره بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع

وهى بهذا لا تعزل الفلسفة فحسب عن المضمون الواقعى للعلم وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيق التداخل بين عنـاصره وأحداثه ، بل تعزل الفلسفة عن التجربة الانسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطور وسائله الفنية وتقف من هذا العلم ومن هذه التجربة الانسانية موقفا متعاليا ميتافيزيقيا ..

والأستاذ الفاضل أحمد حسن راشد يخطىء عندما يخلط بين المبادىء والقوانين العامة وبين الميتافيزيقا . فلا علم بغير مبادىء وقوانين عامة . أما الميتافيزيقيا فهى محاولة لفرض مبادىء عامة على الواقع الطبيعى والانسانى تنبع أساسا من الذهن الانسانى والذات المتأملة دون أن تكون انعكاسا صادقا للواقع الموضوعى ــ طبيعيا كان أم انسانيا ــ ولقـوانين حركته وتطوره . والفيلسوف التأملى القديم فى جوانب كثيرة من مذهبه الفلسفى فيلسوف ميتافيزيقى بهذا المعنى ، لأنه يتعسف لاخضاع الواقع الخارجى وتفسيره بمقتضى هذه المبادىء الجاهزة فى ذهنه ، والتى تعبر عن رغبات واتجاهات ذاتية لا عن استبصار موضوعى بقـوانين حركة الواقع ، وهو يستمد منطقية مذهبه من المنطق الداخلى لهذا المذهب

انه يقيم المقدمات الأولى ثم يستخلص منها كافة عناصر مذهبه دون احتفال بالحقيقة الموضوعية الجارية تحت بصره وفى أعماق نفسه

والوضعية المنطقية تتخذ هذا الموقف نفسه رغم ما تزعمه لنفسها من معاداة ودحض للميتافيزيقا . فهى تعتبر الواقع الخارجى جزئيات متناثرة وهى تحدد للعلم مهمة ضيقة هى اقامة الروابط الملائمة بين هذه الجزئيات

ثم هى تحدد للفلسفة مهمة أشد ضيقا هى تحليل عبارات العلم تحليلا يقوم على صيغ وقواعد منطقية جاهزة يفرضها المحلل المنطقى فرضا ..

والوضعية المنطقية بهذا المعنى الذى تتبينه عند « رصل » و « كارناب» و « فتجنشتين » وعشرات غيرهم فلسفة ذاتية مثـالية أو بتعبـير أدق ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الانسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم . وهى نظرة جامدة ضيقة للعلم وهى بهذا كله فلسفة معادية للتطور . أما الادعاء بالدفاع عن العلم وتطهيره من أدران الميتافيزيقا والسير فى تيار العصر فادعاء باطل من أساسه

وأعتقد ان فى كلامى هـذا ما يرد على ما جاء فى تعليقى الأسـتاذين الفاضلين أحمد حسن راشد ومحمد عدس اللهم الا فيما يتعلق بنقطتين أثارهما الأستاذ محمـد عدس ، الأولى تتعلق بطبيعة التفـكير الرياضى وما اعتقد أن المجال يسمح بهذا وأتطلع الى مجال آخر لمناقشة هـذه القضية المهمة بتوسع . أما النقطة الثانية فهى القول بأن الوضعية المنطقية لا تنكر المبادىء والحقيقة الموضوعية والقوانين العامة ، وأنا أرجو للأستاذ الفاضل محمد عدس أن يراجع نفسه فى هذا القول ، فمن الأسس الأولى للوضعية المنطقية إنكارها لهذه الحقيقة الموضوعية ، ولامكانية المعـرفة الدقيقة لمبادئها وقوانينها العـامة ، وقصرها المعـرفة العلمية على معرفة المعطيات الجزئية ، واعتبارها نتائج العلم قواعد جزئية ملائمة للسلوك . وفى مقدوره أن يراجع فى هذا كتاب كارناب « الأسس المنطقية للاحتمال » وكتاب واينبرج « دراسة للوضعية المنطقية » .

وبقى بعد ذلك أن أجيب على مسألة بالغة الأهمية أثارها السيد محمد عدس هى : عما تتحدث الفلسفة اذا كان ليس لها موضوع تتحدث عنه . والقضية مردود عليها منذ البداية . فللفلسفة موضوعها الأصيل لا الموهوم ، وللفلسفة مهمتها الموضوعية كذلك لا الشكلية .. والفلسفة التى نؤمن بها ليست نظرية تحليلية خالصة للعبارات كما تزعم الوضعية المنطقية بل

هى تأليفية يعتبر التحليل إحدى عملياتها الفرعية التى تدفع بعملية التأليف وتغذيها ..

وهذه الفلسفة ليست موقفا متعاليا على العلم ، ونسقا ذهنيا مفروضا على الحقيقة الموضوعية يقوم منطقه على الوحدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجه . وهى ليست كذلك موقفا تأمليا خالصا من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشرى . بل هى أولا فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم ، وتدرك الحركة الشاملة فى الواقع المادى والتاريخى ، وتحترم قوانينها الموضوعية . بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هو الحركة فى الواقع المادى والبشرى على السواء . وهى تتبين فى هذه الحركة القوانين التى يستخلصها كل علم على حدة بوسائله التكنيكية الخاصة ، ولكن الفلسفة تسعى لتعميم هذه القوانين واستخلاص القواعد العامة منها .

وهى الى جانب هذا لا تقتصر على مجرد المعرفة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة ، وبهذه التعميمات لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عن مهمتها العرفائية هى مهمة تغيير العالم .

فاذا اكتشف العلم قانونا للوراثة ، سعت هذه الفلسفة الى تعميم هذا القانون واختباره اختبارا شاملا وامتحان أسسه العامة ثم التسلح به اذا ثبتت صحته فى تحسين السلالات فى النباتات والحيوانات على السواء . واذا اكتشف العلم علاقة بين شكل الانتاج والأزمة الاقتصادية ، وعلاقة بين الملكية والعمل ، وعلاقة بين شكل الدولة واتجاه الانتاج ، سعت هذه الفلسفة الى اختبار هذه العلاقات والقوانين اختبارا شاملا ، والتسلح بها لتغيير العلاقات الانتاجية القائمة ، إذا كانت تعوق التطور وهكذا . ولهذا كذلك تتمكن هذه الفلسفة بنظرتها العامة الشاملة أن تكون أساسا نقديا للعلم نفسه ، تتبين على ضوء تعميماتها ونظرتها الشاملة ، وتطبيقاتها العامة مدى الصدق فى هذه القوانين . فقانون مثل قانون مالتس فى العلاقة النسبية بين عدد السكان وتفاقم الأزمات الاقتصادية ، وقيام الحروب

والمجاعات ، قانون ثبت بطلانه ، على ضوء النظرة الشاملة ، وربط حركة الانتاج بطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة . وكذلك الشأن بالنسبة لتفسير مبدأ عدم التحديد أو اليقين فى الفيزياء الحديثة ومبادىء فرويد فى التحليل النفسى . إن النظرة الشاملة لقوانين الحركة فى العالم الفيزيائى ، وإضافة العامل الاجتماعى فى تحديد الظواهر النفسية كانت سبيلا لدحض هذه التفاسير والمبادىء ، وتخليص النظرة العلمية فى مجال الفيزياء أو النفس من التعميمات السريعة المجتزأة ، والتفسيرات الآلية المحدودة ، والنظريات الذاتية القاصرة .

هكذا تكون الفلسفة معرفة شاملة مستمدة من التعميم الموضوعى والنقد الواعى للقوانين العلمية ، وتكون فى الوقت نفسه سلاحا للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى .

وللأستاذين الفاضلين عميق تقديرى وخالص شكرى .

ماوراء المدرك الحسي

تسود اليوم فى بعض الأوساط الأكاديمية اتجاهات إطلاقية تزمتية تذكرنا باتجاهات مماثلة كانت سائدة فى القرن الثامن عشر نتيجة لسيادة النظرية الحتمية الميكانيكية فى العلم آنذاك . الا أن هذه الاتجاهات الحديثة يمكن أن ترد الى عاملين :

١ ـ عدم هضم النتائج الفيزيائية الحديثة .

٢ ـ المتناقضات فى مجتمعاتنا البورجوازية الحديثة وما تثيره لدى الفرد من اتجاهات فكرية نكوصية . ومن أخطر هذه الاتجاهات شأنا المدرسة المسماة « بالوضعية المنطقية » التى تكاد أن تصبح دينا جديدا لدى طائفة من الشباب فى بعض جامعات انجلترا خاصة ، حتى لقد أصبح كتاب الأستاذ آير ـ وهو من كبار مشايعى هذه المدرسة ـ المسمى « اللغة والصدق والمنطق » انجيلا فلسفيا بين شباب جامعة أكسفورد منذ نهاية الحرب الأخيرة

ولهذه المدرسة هدفان أساسيان ومنهج . أما الهدفان فهما :

١ ـ تحديد أساس سليم للمعرفة العلمية .

٢ ـ استبعاد كافة العناصر الميتافيزيائية من قضايا التعبير اللغوى .

ومنهجها الى ذلك التحليل المنطقى لكافة القضايا والتصورات التعبيرية . ولنعرض أولا لهذا المنهج عرضا سريعا خاليا من رموزه الاصطلاحيـة الرياضية ثم نتبين بعد ذلك مقدار صدق محاولته فى تحقيق هدفيه .

٢ ـ فى سنة ١٨٥٤ أصدر العالم الانجليزى Boole كتابه « قوانين الفكر » وعلى الرغم من أن Boole لم يقصد بكتابه هذا الى أبعد من التعرف على قوانين الفكر الا أنه اعتبر أول كتاب كتب بحق عن الرياضيات البحتة ، وإن يكن خاصا بالمنطق الصورى . وهنا تجثم خطورته باعتباره

(*) مجلة علم النفس : فبراير ١٩٥٠ . رد على مقال « المدرك الحسى » للدكتور زكى نجيب محمود

المبشر الأول بمدرسة المنطق الرياضى أو الرمزى التى تستمد منها الوضعية المنطقية منهجها التحليلى كما سنرى . وحول هذا الترابط الذى كشف عنه كتاب Boole بين المنطق والرياضة بدأت سلسلة من الدراسات استطاعت أن تنتهى بنجاح الى أن جميع فروع الرياضة من حساب وتحليل وهندسة إنما تقوم على ترابط الأفكار الأولية للمنطق الصورى . وبهذا أمكن استخلاص كافة القضايا الرياضية من البديهيات المنطقية العامة مثل القياس وقواعد الاستدلال الأخرى . ولا نقصد بالمنطق هنا المنطق الصورى القديم كما خلفه لنا أرسطو . وانما نقصد منطق الاضافات عامة كما عرضه شارل بيرس وارنست شرودر . فنحن نعرف أن الاضافة الوحيدة بين قضايا المنطق القديم كانت إضافة اندراج ذات صورة واحدة هى صورة (الموضوع ــ المحمول) ، وكانت الرابطة بينهما رابطة الكينونة (التى لا يعبر عنها فى القضية العربية) . الا أن رواد المنطق الحديث تبينوا أن الاقتصار على هذه الاضافة الوحيدة فيه تحديد وتعسف لما يمتلىء به الواقع من إضافات أخرى متعددة . والمهم هنا أن نذكر أن هذه التطورات المنطقية المصاحبة لتطورات أخرى رياضية قد أدت الى تكشف أساس واحد لكلا المنطق والرياضة ، فتحقق بهذا قول ليبنتز من أن الرياضة ليست الا استدلالا من مبادىء منطقية بمبادىء منطقية . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه الى تكشف الصياغات والأشكال الرئيسية لكافة قضايا المنطق والرياضة على السواء ثم رد هذه القضايا الى طائفة محدودة من الصيغ الأولية ذات الصبغة المنطقية . ونقصد بالصبغة المنطقية هنا « الصورية المحضة » التى يتحقق صدقها فى داخل تركيبها الداخلى وبدون التعبير عن أى واقعة من وقائع العالم الخارجى ، ومن هذه الصيغ الأولية حددت قواعد مثل التركيب والتعريف وتحصيل الحاصل يمكن بواسطتها تحديد دلالة أى قضية لغوية مركبة بردها الى قضايا أولى بسيطة . واعتبرت هذه القضايا الأولية البسيطة ــ ثمرة التحليل المنطقى ــ القضايا الوحيدة

التى يمكن أن تكون لها دلالة حقيقية موضوعية ، لأنها وحدها ـــ لبساطتها وأوليتها ـــ يمكنَ أن تشير الى المعطيات الخارجية . أما ماعداها من القضايا العامة فليست الا تجميعات وتركيبات مهجنة مخلطة لا سبيل الى التحقق من صدقها الخارجى الا بتحليلها تحليلا منطقيا ـــ بحسب قواعد النظم التى قررتها هذه المدرسة ـــ وردها الى قضايا أولية لمعرفة مقدار انطباقها على المعطيات الخارجية . فالقضية السليمة صورة للواقعة الخارجية التى تمثلها وتعبر عنها . لو وجدت الواقعة صدقت القضية والا فهى كاذبة . فدلالة أى قضية اذن مرتبطة بمنهج تحقيقها تحقيقا تجريبيا مباشرا كما يقـــول أصحاب هذه المدرسة . ولما كانت وقائع التجربة المباشرة لا تقوم الا فى المعطيات الحسية كان من الضرورى لتحقيق أى قضية من القضايا العامة تحقيقا تجريبيا ، أن ترد الى قضاياها الأولية التى تمثل وحدها هذه المعطيات الحسية تمثيلا مباشرا .

والتعابير اللغوية تحفل بالقضايا العامة التى لا سبيل الى التأكد من صدقها الموضوعى الا بتحليلها الى عناصرها الأولى ومواجهتها بالمعطيات المباشرة لمعرفة مقدار انطباقها عليها . وعلى هذا ، فامكانيـــة التحقيـــق التجريبى المباشر هى المحك الوحيد على صدق القضية . والقضية الفاسدة هى التى يتبين لنا بتحليلها منطقيا ـــ بحسب القواعد النظمية ـــ أنها إما :

١ ـــ متناقضة أو

٢ ـــ لا تشير بحال الى معطيات خارجية مباشرة أو

٣ ـــ تتعارض مع قواعد النظم المنطقى . وعلى هذا ، فكافة قضايا التعبير اللغوى ، ينبغى أن تخضع للتحليل المنطقى لردها الى عناصرها الأولى واستبعاد كل مايخالطها من ملابسات سيكولوجية أو من اشتراك لفظى أو معنوى أو من مغالطات ميتافيزيائية .

على هذه المقررات تألفت فى سنة ١٩٢٨ مدرسة أسمت نفسها باســـم « حلقة فيينا » تحمل لواء هذه الوضعية المنطقية وتتقدم بمنهجها التحليلى

لتحقيق هدفين هما كما أشرنا من قبل :

١ — اقامة أساس سليم للعلم .

٢ — استبعاد التعبيرات الميتافيزيائية واثبات بطلانها وخلوها من الدلالة والصدق الموضوعي .

والحق ، أن هذا الاتجاه ليس جديدا فى تاريخ الفكر بل يعد امتدادا للنزعة التجريبية الساذجة وان تذرعت هذه المرة لا بأسلحة التحليـــل السيكولوجى أو النقدى وانما بأسلحة التحليل المنطقى ، واتخذت موقفا أكثر تطرفا ومغالاة . فكافة مذاهب التجربة الساذجة أو البسيطة تقف عند حدود المعطى الحسى ولا تتعداه ، فهو عندها الحد النهائى لكل معـــرفة صادقة بل هو « الأول والآخر والظاهر والباطن » على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود . وقيمة الصدق فى قضايا التعبير هى مقدار انطباقها على معطيات حسية . إلا أن المدرسة الوضعية المنطقية تستلزم — فوق هذا — رد كافة القضايا الى قضايا أولية بسيطة بالتحليل المنطقى . وهكذا نجد أنفسنا داخل هذه المدرسة محدودين بحدود تعبير لغوى يتميز بالأولية والبساطة ويشير الى معطى حسى مباشر . أما خارج هذه الحدود فلا توجد مقولة صدق . تلك هى الخطوط الرئيسية لهذه المدرسة . والواقع أن وجهة نظر كهذه لابد أن تكون لها نتائج فى مختلف الابنية الانسانية من دين وأخلاق وفن وعلم ، وعلى الرغم من أننا نريد أن نقصر هذا المقال على النتائج العلمية ، الا أننا مضطرون أولا الى الإشارة بصورة عابرة الى نتائجها فيما يتعلق بالمجالات الأخرى التى ذكرناها .

٣ — ولكن ، قبل التعرض لهذا ينبغى أن نعرض أولا للمدرسة من حيث تماسكها الداخلى . فلقد سبق أن ذكرنا أن لهذه المدرسة هدفين ، الأول ، اقامة أساس سليم للعلم . وهذا ما سنؤجل مناقشته الى مابعد . والثانى : استبعاد كافة العناصر الميتافيزيقية من التعبير . ولنبحث الآن فى مقدار تحقيق هذا الهدف الثانى فيما يتعلق بالمدرسة نفسها . فالواقع أن

المدرسة الوضعية المنطقية لا تستطيع أن تقضى على الميتافيزياء بدون أن تقضى على نفسها كذلك ، لتداخل أكثر من العناصر الميتافيزيائية فى صميم منهجها وجهازها التحليلى . ويتضح لنا هذا من أمور أربعة :

١ ــ بهذا المنهج التحليلى المنطقى وبهذه المواجهة المباشرة لمعطيات الحس ، تجهد هذه المدرسة لتلافى كل تفكير قبلى ، الا أن منهجها على الرغم من ذلك يسلم بوجود أنماط معينة من القضايا تلعب دورا رئيسيا فى صياغته . غير أن هذه الأنماط لا تقبل التحقيق التجريبى فهى صورية بحتة ، صيغ لا دلالة لها ، ولا تشير بشىء الى معطيات خارجية ولاتتدخل المعطيات فى تحديدها . فهى ليست الا قضايا أولية نظمية ، لا محتوى لها ، لا تؤكد شيئا ولا تثبت شيئا بل مجرد تحصيل حاصل . الا أنها الأساس الذى يقوم عليه جهاز التحليل المنطقى . والواقع ، أن هذه الصيغ الصورية لا تفترق فى شىء عن القبليات التقليدية . هذا الى جانب الوسائل الاصطلاحية الأخرى التى تقوم عليها عملية التحليل كالتعريف والتجريد والتركيب .. الخ .. عمليات لا تحددها طبيعة المعطيات وإنما هى عمليات مفروضة من العقل وحده . فأشياع هذه المدرسة على الرغم من انكارهم أن الانسان يولد ولديه أفكار وتصورات قبلية ، فانهم يسلمون بأنالانسان يولد ولديه قدرات معينة على التجريد والتعريف وصياغة الرموز . الخ . الا أن هذه القدرات ليست من المعطيات وانما هى جزء من الذات العارفة ، ولا تكاد تختلف فى طبيعتها ووظيفتها عن القبلى التقليدى .

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أشياع هذه المدرسة يقررون أن دلالة أى قضية فى منهج تحقيقها تحقيقا تجريبيا ، فان القضايا الأساسية التى يقوم عليها جهازهم التحليلى قضايا لايمكن اثباتها اثباتا تجريبيا . فإذا كان أشياع المدرسة يعدون كل قضية غير قابلة للتجريب قضيةفاسدةميتافيزيائية اتضح لنا تأصل العناصر الميتافيزيائية فى جهازهم المنهجى نفسه .

(ب) تقوم هذه المدرسة على مصادرة قبلية وان لم تعترف بها صراحة

هى قابلية الواقع الخارجى للانطباق على قواعد المنطق الشكلى وصياغاته . وهى مصادرة ميتافيزيائية مثلى تذكرنا بالرأى التقليدى القديم القائل بأن هناك اتفاقا طبيعيا بين الفكر والواقع . والمدرسة الوضعية المنطقية لاتقول بالطبع بأن هناك اتفاقا طبيعيا بين الصياغة المنطقية والواقع ، لأن كلمة « طبيعيا » كلمة ميتافيزيائية وفيها تسليم بالقبلية ، الا أن منهجها يتضمن القول بأن السلامة المنطقية فى التركيب اللغوى ضمان على الصدق الموضوعى . والاختلاف طفيف بين الرأى القديم والمصادرة الجديدة وإن كانت الأخيرة أكثر تطرفا ، اذ أنها تقصر قيمة الصدق الموضوعى على سلامة الصياغة النظمية وتحدد الموضوع الخارجى بحدود التعبير المنطقى . وهذه مصادرة قبلية فى حاجة الى تحقيق تجريبى لا سبيل اليه .

(جـ) تقوم هذه المدرسة بتحليل اللغة تحليلا منطقيا بحسب قواعدها النظمية ، ونتائج هذا التحليل نتائج سليمة وقيمة الا أنها قاصرة . اذ أن اللغة كائن وظيفى فى مجال سيكلوجى واجتماعى الى جانب أنها عناصر وعلاقات . والاقتصار على الجانب التحليلى من اللغة فيه عدم استبصار بوظيفتها الحية كعامل أساسى للتكامل الاجتماعى . ولا تقف هذه المدرسة عند حدود هذا التناول القاصر للغة وانما تتعداه الى إقامة بناء مذهبى فى طبيعة الواقع الخارجى على أساس هذا التناول القاصر . وطبيعة الشىء — أيا كان — ليست فى عناصره الداخلية التحليلية فحسب ، وإنما فى وظيفته التركيبية كذلك . فالمقولات النحوية مقولات منطقية بالتحليل ، وهذا حق ، ولكنه ليس الحق كله . لأن اللغة الى جانب هذا ظاهرة حية تتجاوز حدود عناصرها وعلاقتها الداخلية . وديناميكية اللغة حقيقة أخرى غير صوريتها التى هى إحدى مظاهرها المتعددة . والاقتصار على مظهر دون مظهر موقف ميتافيزيائى فيه تعسف ، باعتبار أن احد مفهومات الميتافيزياء أنها منهج للدراسة بحسب خطة واحدة . والمدرسة الوضعية المنطقية بمنهجها التحليلى لاتدرس اللغة الانسانية وإنما العناصر الداخلية

فى تركيب هذه اللغة ، ولاتحفل بدلالتها كوظيفة فى مجـال ترتفع فوق عناصرها الداخلية ، وذلك راجع الى أن منهجها لا يصلح لتناول ظاهرة اللغة فى حقيقتها التركيبية . الا أن هذه المدرسة كما قلنا لا تقف عند هذا الحد بل تتخذ من نتائجها التحليلية سندا لإقامة موقف مذهبى بإزاء الواقع الخارجى ، وذلك بتحديدها قيمة الصدق فى القضايا اللغوية ـ كما رأينا من قبل ـ بحدود التجريب البسيط المباشر ..

وهذا ينقلنا الى المأخذ الرابع .

(د) تعتبر هذه المدرسة أن قيمة الصدق فى التركيب اللغوى تتوقف على إمكانية التحقيق التجريبى المباشر . ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل إنها بمنهجها التحليلى المنطقى وموقفها التجريبى البسـيط لا تستطيع أن تقرر وجود شىء لا يمكن وصفه بحدود تجريبية . وعلى هذا فمالا يمكن وصفه بحدود تجريبية لا وجود له . وهذه النتيجة ـ كما سنرى ـ الى جانب مجانبتها للصواب فيما يتعلق بالنظرية العلمية وطبيعة حقائقها،نتيجة تعسفية تكاد أن تكون من قبيل المسلمات القبلية التى لاسند موضوعى لها . فما ليس بقابل للتحقيق التجريبى المباشر فى حدود المعطيات الحسية خرافة ميتافيزيائية ، والقضايا اللغوية غير قابلة للتحليل المنطقى قضـايا ميتافيزيائية فاسدة ، وهذا إطلاق تزمتى لاموضوعية فيه . وبدلا من أن تقف هذه المدرسة موقفا منهجيا سليما بأن تعتبر أن منهجها التحليلى يحد من مجالات المعرفة ، تقصر هى مجالات المعرفة على حدود منهجها التحليلى، وتعد كل ماهو خارج موضوعات هذا المنهج حقائق مزورة . وبدلا من القول بأن المنهج التحليلى يضيق من حدود الواقع الخارجى ، تذهب هذه المدرسة الى القول بأن الواقع الخارجى له من الضيق ما لمنهجهم التحليلى المنطقى . وهذا كما نرى موقف ذاتى مثالى يرتكز على حركة ميتافيزيائية مثلى ، الى جانب أنه يختلف مع طبيعة المعرفة العلمية ونتائجها . فالنظرية العلمية تحفل بالحقائق السليمة على الرغم من أنها غير قابلة للتحقيـق

التجريبى المباشر فى حدود المعطيات الحسية ، وعلى الرغم من أنها لم تكن ثمرة مواجهة هذه المعطيات مواجهة مباشرة بل كانت نتيجة استدلال تجريدى . فاكتشاف السيار « نبتون » عن طريق تعليل عدم الانتظام فى حركة السيار « أورانوس » (١) . واكتشاف أجسام جديدة نتيجة للخانات الخالية فى جدول « مندليف » ، وفرض المكان ـ زمان ، وفرض البناء الداخلى للذرة .. الخ . الخ . كلها حقائق علمية لم تسمح المعطيات الحسية المباشرة بالتأكد منها قبل صياغتها بل ان بعضها لا سبيل الى التحقق منه تحققا تجريبيا بسيطا على الرغم من تحقق صدقها الموضوعى

وهكذا يتضح لنا أن المدرسة الوضعية المنطقية بحدودها المنهجية قد جعلت من المستحيل التعبير عن القوانين العامة والتصورات العلمية التى لا يمكن أن تشير مباشرة الى معطيات حسية . وعلى هذا فمحاولة هذه المدرسة للتخلص من العناصر الميتافيزيائية فى المعرفة قد دفعها الى التعثر فى موقف ميتافيزيائى كامل لايقل تطرفا عن المواقف الميتافيزيائية المعروفة وذلك نتيجة لتحديدها للمعرفة العلمية بحدود القضايا الأولية المنطقية والمعطيات الحسية .

ويتساءل الدكتور زكى نجيب محمود فى سياق مقالته هل يجوز الاستدلال على حقيقة موضوعية بصرف النظر عن امكانية ادراكها ادراكا حسيا . ويجيب على هذا التساؤل جوابا « بسيطا وهاما » هو جواز هذا لو كان من شأن القول بهذه الحقيقة الموضوعية أن يغير من شكل العالم . والواقع أن هذا الجواب فيه إدخال لمصادرة برجماتية لا تتفق والمبادىء الأساسية لمدرسة الوضعية المنطقية . يقول الدكتور « إنك اذا فرضت وجود شىء ثم تبين أن العالم لا تتغير صورته اذا ثبت فرضك أو اذا أخطأ ، فالفرض « لغو باطل لا معنى له » ، فاذا قلت لى ـ مثلا ـ أن وراء هذا الستار رجلا مختبئا ، كان قولك ذا معنى ، لأن العالم تتغير صورته اذا صدق قولك عنه إن كذب .. ولكن ماالذى يتغير فى العالم اطلاقا ان صدق

---

(١) جاءت هذه الحقيقة على نحو معكوس فى مقال « المدرك الحسى » .

أو كذب افتراضنا بأن وراء ظواهر البرتقالة برتقالة فى ذاتها ؟ » وهذا قول لا يتفق كما قلنا مع المبادىء الأساسية للمدرسة . فقيمة الصـدق عندها إنما تتحقق بامكان التحقق التجريبى ، أما المفاضلة بين الموضوع الذى يغير شكل العالم والموضوع الذى لايغيره فمفاضلة ذاتية لا تحتكم الى أساس موضوعى . فالرجل المختبىء خلف الستار ، أو وجود البرتقالة فى ذاتها ، أو قيام علاقة فنية بين عناصر لغوية ، أو حلم يقظة أو حـركة سبابة فى الهواء أو الفواصل المكانية الزمانية كلها موجودات لا مجـال للمفاضلة بينها على أساس تغير شكل العالم أو عدم تغيره ، وانما تقوم المفاضلة على مقدار تحققها بحسب شروط المعرفة العلمية لا التجـربة الساذجة المحدودة بحدود المعطيات الحسية أو مجرد المصادرة على تغير شكل العالم بها .

من هذه النقط الأربع التى عرضنا لها يتبين لنا مقدار ما تورطت فيه هذه المدرسة من انحرافات ميتافيزيائية فى داخل جهازها المنهجى نفسه الذى تجهد به لاستبعاد كافة العناصر الميتافيزيائية من التعبيرات اللغوية .

٤ ــ ذكرنا من قبل أن لهذه المدرسة نتائج فى الدين والأخلاق والفن والعلم وقلنا اننا سنعرض بالتفصيل لموقفهـا من النظرية العلمية خاصة ، ولكننا سنعرض أولا عرضا عابرا لما تلقيه هذه المدرسة من ظـل على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية .

يهاجم بعض المفكرين المعاصرين المدرسة الوضعية المنطقية على أساس أنها تهدر من قيمنا الروحية الدينية والأخلاقية والفنية على السواء ، فهى بتحديدها لقيم الصدق بحدود التجريب المباشر تجعل من كافة هذه القيم لغوا باطلا . والحق أن الأساس الذى يستند اليه هؤلاء المفكرون أساس تقويمى غير علمى ، والمأخذ الحقيقى الذى نأخذه على هذه المدرسة فيما يتعلق بالتعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية هو مواجهتها لهذه التعبيرات مواجهة قاصرة من الناحية المنهجية ، فالتعبيرات الدينية والأخلاقية ليست مجرد علاقات بين عناصر تخضع لقوانين النظم المنطقى الصورى وإنما هى

ظواهر حية وكائنات وظيفية فى مجال . ونقدنا لهذه المواجهة القاصرة لا يختلف عما سبق أن قلناه فيما يتعلق بموقفها من اللغة عامة . فالتعبيرات الدينية والأخلاقية بصرف النظر عما تشير به الى صدق موضوعى أو لا تشير ، دلالات حية تتضمن شحنات وجدانية واجتماعية تتجاوز حدود العلاقات المنطقية التى تكشفها هذه المدرسة بمنهجها التحليلى فى القضايا اللغوية . وكذلك الحال بالنسبة للتعبيرات الفنية ، فالتعبير الفنى اللغوى فى الحقيقة ليس الا خلقا لعلاقات جديدة بين عناصره . وهذه العلاقات الجديدة لا تخضع للنظم المنطقى ولا تقف عند حدود الدلالة اللغوية القاموسية أو الدلالة البلاغية بل وتتجاوز — وقد تتجانف مع منطق الشعور العادى ، وترتفع فوق كل هذه الحدود لتكون بنفسها « موقفا فنيا » يشيع فى عناصره اللغوية الاصطلاحية دلالات مجالية مستحدثة . فالحقيقة الفنية مرحلة على مبعدة من أى تحديد منطقى أو دلالى قاموسى بل سيكلوجى قاعدى . فالوقوف عند حدود التحليل المنطقى للتعبيرات الفنية فيه مجانبة تامة لطبيعة الظاهرة الفنية .

الا أن هناك مسألة جديرة بالتدبر . فنحن نعرف أن الفن الحديث خاصة تقوم مشاكله الأساسية على مايسمى بالصياغة . فالفن الحديث فى الحقيقة مغامرة لكشف صياغات . والصياغة الفنية ضرورة صورية بين عناصر . الا أن هذه الضرورة الصورية فى الصياغة الفنية ضرورة نسبية لأنها تتعلق بمجال كل عمل فنى على حدة أو مدرسة فنية بعينها . فهل يمكن بواسطة المنهج النظمى للمدرسة الوضعية المنطقية تحديد طبيعة الصياغة الفنية — فى الشعر مثلا — تحديدا رياضيا منطقيا ، مادامت هذه الصياغة تتحقق قيم الصدق فيها تحققا داخليا نتيجة لصوريتها . والحق ، أنه لو قامت هذه الدراسة — ولعلها قائمة بالفعل وإن لم أعرف عنها شيئا — فانها ستساهم مساهمة جدية فى تفهم كثير من المشكلات الفنية المعاصرة ، الا أنها — على الرغم من هذا — ستكون دراسة محدودة لأنها ستعجز عن مطاولة « الابداع التلقائى » الذى تتميز به الصياغة الفنية . ولكن حسب هذه

الدراسة أن تؤدى الى تحديد الأنواع المختلفة للصياغات الفنية وتبين طبيعة مقوماتها الصورية .

٥ ــ أما موقف المدرسة الوضعية المنطقية من النظرية العلمية فهو هدفنا الحقيقى . رأينا فيما عرضناه من منهج هذه المدرسة أنها تقف عند القضايا الأولية القابلة للتجريب المباشر فى حدود المعطيات الحسية . ورأينا كيف أنها تعتبر القضايا العامة تجميعات عقلية مخلطة تتداخل فيها عناصر غير موضوعية ، ولهذا تجرى عليها تحليلها المنطقى تبعا لقــواعدها فى النظم لتردها الى وحدات أولية تصلح للتجريب البسيط الذى هو المحك الوحيد لصدقها . من خلال هذا تتضح لنا الحدود المقفلة التى تضعها للنظــرية العلمية . فالقوانين العامة كما نعرف ، صياغات عامة تجريدية لا تشير الى معطيات حسية مباشرة . وعلى هذا فمثل هذه القوانين ــ بحسب بروتوكول هذه المدرسة ــ لا تعتبر ذات دلالة صدق موضوعى . فهى ليست ذات مضامين واقعية لطابعها التجريدى وعدم تصويرها تصويرا مباشرا للمعطيات وهى ليست اذن صادقة أو كاذبة ، ولا تقول شيئا عن العالم الخارجى ، بل ليست ذات فحوى أو مضمون خارجى . والدلالة الوحيدة للقوانين عند أصحاب هذه المدرسة أنها اتجاهات أو قواعد للسلوك أو مجموعة من التعليمات العامة التى يمكن منها صياغة قضايا جزئية أولية صــالحة للتجريب المباشر . اذ فى مقدورنا أن نحقق القضية الجزئية الأولية المستخلصة من القانون ، ولكن لا سبيل الى التحقق تجريبيا من القانون نفسه ، وعلى هذا فهو لا يشير الى أى واقعة موضوعية . والمقصد الوحيد للقــوانين أنها تخطيطات أو نماذج يمكن بواسطتها للمناهج التحليلية أن تستخلص منها تقريرات ذات معنى واقعى . وهكذا تنتفى عن القانون صفته باعتباره وصفا للوقائع ، ويصبح فحسب تركيبات تصاغ منها القضايا القابلة للتجريب ، وبتعبير آخر تنتفى عن القانون صفته التقريرية ويصبح أداة للبحث وتقترب دلالته من دلالة التجربة نفسها باعتبارها هى أيضا أداة للبحث .

والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف أن تحدد النظرية العلمية بحدود القضايا

الجزئية الأولية ـــ ثمرة التحليل المنطقى ـــ الصالحة للتجريب البسيط ، وأن تصبح الحقيقة العلمية خارج حدود المعطيات الموصوفة بالقضايا الأولية خرافة ميتافيزيائية .

بهذه الخطوط العامة يتضح لنا موقف المدرسة الوضعية المنطقية من النظرية العلمية كنتيجة طبيعية لجهازها التحليلى المنطقى .

والحق أن هذا الموقف ليس جديدا فى تاريخ الفكر ـــ كما سبق أن ذكرنا ـــ بل هو امتداد لمدرسة التجريب البسيط متذرعة هذه المرة بأسلحة من التحليل المنطقى الرمزى بدلا من التحليل السيكلوجى أو النقدى كما فعلت المدارس السابقة . وعلى الرغم من إمكان رد هذه المدرسة الوضعية المنطقية من الناحية المذهبية الى غالبية المدارس التحليلية منذ القرن الثامن عشر ، إلا أنها فى الحقيقة تنتسب مباشرة الى مفكرى أواخر القرن التاسع عشر من نقاد النظرية الفيزيائية من أمثال ماخ وبيرسون ودوهم وغيرهم ، وإن اعتبر ماخ الأب الحقيقى لهذه المدرسة من الناحية المذهبية . الا أننا نعرف ان أمثال هؤلاء المفكرين لم يكن موقفهم المذهبى الا رد فعل للأخطاء التى تورطت فيها النظرية التقليدية فى الفيزياء . فلقد تكشف لهؤلاء المفكرين ما تشتمل عليه تلك النظرية من عناصر تشبيهية انسانية وما تعتمد عليه من أصول نسبية وقيم لاهوتية . الا أن خطأهم الأكبر يتلخص فى أنهم بمحاولتهم تخليص الفيزياء من هذه الأخطاء العلمية قد حددوا النظرية العلمية بحدود التجريب البسيط والمدرك الحسى ، ودورهم دمغ النظرية العلمية بطابع النسبية والرمزية والمواضعة . وكان ماخ يعبر عن أمله فى اختفاء الذرات أخيرا عن نظرية الحرارة لأنها تتجاوز الحدود التجريبية البسيطة التى حدد بها النظرية العلمية ، وما كان بيرسون ليقبل حقيقة تتعدى حدود التأثير الحسى المباشر ، ويرى ان الجسيمات والذرات أمور غير حقيقية ويسخر من القول بوجود ما وراء الحسى ، ولا يرى فارقا بين القول بوجود « الأشياء فى ذاتها » وجودا حقيقيا وبين القول بوجود الذرات والجسيمات . على أننا نعرف أن هذه

النزعات الفكرية كما قلنا ــ كانت رد فعل للأخطاء التى تورطت فيها النظرية الفيزيائية التقليدية

أما فيما يتعلق بالنتائج الفيزيائية الحديثة فان الموقف يختلف برمته . وإذا كنا قد قلنا إن المدرسة الوضعية المنطقية تستند مذهبيا الى نتائج أبحاث تلك النزعات الفكرية ، فاننا نرى مقــدار مجانبة هــذه المدرسة للمفهوم الحديث للعلم بانكارها للمضامين الحقيقية فى المعرفة العلمية ..

٦ ــ العلم الفيزيائى الحديث فى صورته العامة محاولة جدية للتخلص من كافة العنــاصر التشبيهية الانسانية والأصــول اللاهوتية والحــدود النسبية التى كانت تنوء بثقلها الفيزياء التقليدية . وعلماء الفيزياء فى القرن العشرين بزعامة اينشتين وبور وهيزنبرج وغيرهم قد كشفوا لنا الى أى حد اصطبغت الفيزياء التقليدية بالصبغة الذاتية ، وليست الفيزياء الحديثة ــ كما قلت ــ الا محاولة لتخليص النظرية العلمية من «منظارنا الانسانى» ومواجهة الحقيقة الموضوعية « فى ذاتها » . وإن تكن هذه المحاولة قد دفعت الى تغيير طبيعة الموضوع الفيزيائى أو اعطائه طابعا غير الطــابع القــديم . فبــدلا من « الشيئية » التى كانت تميز موضــوعات الفيزياء القديمة ، أصبحت موضوعات الفيزياء الحديثة هى العــلاقات المجــالية نتيجة لقيام الفيزياء الحديثة على أساس رياضى جديد ، فضلا عن طبيعة هذه الموضوعات نفسها ..

ولقــد تحققت الأهداف الأولى للفيزياء الحديثة فى النظرية النسبية . والدلالة الحقيقية لهذه النظرية تعنى موت كل مذهب ظاهرى نسبى فى المعرفة العلمية . فمبدأ النسبية هو مبــدأ عدم نسبية الحقيقة الواقعية التى هى موضوع العلم . فالواقعة العــلمية فى النظرية النسبية حقيقة كونية ووجود مستقل فى ذاته ، مستقل عن وجهة النظر الجزئية المباشرة . ولقد استطاعت النظرية النسبية ــ كمــا نعرف ــ ان تصوغ قوانينها صياغة بحيث تكون مستقلة عن مواضع وحركات الملاحظ ، وذلك باستخلاص علاقات ثابتة لكافة التغييرات والتعديلات التى تلحق بالإحداثيات الأربع .

وبهذا استطاعت لأول مرة فى تاريخ العلم أن تقدم لنا طبيعة خالصة من ملاحظاتنا الشخصية ومقاييسنا النسبية . فالظاهرة العـلمية فى النظرية النسبية صحيحة لا بالنسبة الى الملاحظ القائم على الأرض أو على الشمس أو بالنسبة الى ملاحظ خيالى قائم فى منطقة ما من المكان المطلق ويعتبر ثابتا « وهذه وجهة نظر نيوتن التقليدية » وإنما هى صحيحة بالنسبة لكل ملاحظ ممكن أو متخيل على السواء . وهكذا أصبحت الظاهرة العلمية متحققة خارج الملاحظ بطريقة مطلقة ، وتم الفصل بين ماهو خاص بالملاحظ الانسانى وما هو خاص بالطبيعة الخارجية . فلو قارنا مثلا بين نظرية المكان والزمان عند كل من نيوتن وكانط واينشتين ، لوجـدنا المـكان والزمان عند كانط قالبين للفكر ، ووجدنا المكان والزمان عنـد نيوتن مصادرة ميتافيزيائية تقوم على مسلمات لاهوتية متوارثة ، أما عند اينشتين فالزمان ــ مكان ، حقيقة علمية مرتبطة بالكون باعتباره مستقلا عن الأنا المدركة . فهو اذن زمان ــ مكان موضوعى يكاد أن يكون « الشىء فى ذاته » بالمصطلح الفلسفى

واذا كانت نظرية النسبية تقتصر على الهندسة العامة للكون ، فان نظرية الكم تتعلق بالتركيب الداخلى للموضوعات الكونية ، وتعتبر فى الحقيقة خطوة أبعد من النسبية فى طريق الواقعية والموضوعية .. ويهمنا هنا من هذه النظرية أمران :

(ا) قضاؤها على المعنى الحتمى العلمى القديم للقوانين العلمية ، هذا المعنى الذى كان يؤذن ببقـايا انسانية فى قلب الصياغات العـلمية . أما القوانين فى حدود هذه النظرية فقوانين احصائية . والفرق بين القـانون الحتمى القديم والقانون الاحصائى أن الأخير لا يسمح لنا بالتنبؤ بعناصر جزئية محددة وإنمـا يعـرض فحسب للنتيجة الكلية المتعلقة بطائفة من الظواهر المتماثلة . والنتيجة الاحصائية لا ترتبط بواقعة محددة أو معطى معين وإنما هى تحديد تقاربى لمجموعات كبيرة من الظواهر . وهذا لا يفقد الحتمية العلمية موضوعيتها ، ولكنه يعطى لها مدلولا آخر غير المدلول

الآلى القديم ..

(ب) الأمر الثانى يتصل « بمبدأ عدم التحديد » أو عدم اليقين الذى أثار كثيرا من الجدل حول مدلوله الحقيقى ، وكان له صدى عند كل من كتب عن الفيزياء الحديثة . ولكنه مبدأ سيىء الحظ اذ حمل من التفسيرات ما أخرجه عن مدلوله الحقيقى . فلقد اتخذ كثير من العلماء دليلا على إيغال العناصر الذاتية فى النظرية العلمية ، كما اتخذه آخرون دليلا على أن الكون لا يمسكه نظام معين . وحقيقة هذا القانون ليست الا توكيدا حاسما للواقعية الموضوعية التى تتسم بها الفيزياء الحديثة ، هذه الواقعية التى تتحقق بمعزل عن ملابسات الانسان المدرك ووسائله الادراكية . ففى الفيزياء التقليدية كان من الممكن القول بأن جسيما ما ، له فى وقت معين موضع محدد وسرعة محددة يمكن معرفتهما . فلو عرفنا مواضع وسرعات الجسيمات فى لحظة معينة أمكن أن نحسب بدقة مواضعها وسرعاتها فى أى لحظة أخرى . الا أن فيزياء الكم تعارض هذا كله وتنتهى الى أنه لا يمكن تحديد موضع وسرعة جسيم ما فى وقت واحد . ذلك لأن أى عملية دقيقة تجرى لتحديد موضع الالكترون تغير من سرعته . وبالعكس ، العملية التى تحدد سرعته تؤدى الى تغيير موضعه . وكلما زادت الدقة فى قياس كل من الموضع والسرعة ، زاد عدم اليقين فيما يتعلق بكليهما . ويتبع هذا أن سرعة الالكترون وموضعه فى لحظة معينة لايمكن توكيدها توكيدا دقيقا ، وإنما يقال انها قابلة لأن تحدد فحسب بدرجة من عدم التحديد أعطيت لها قيمة عددية تسمى باسم « ثابت بلانك هـ » وليس الأمر هنا نتيجة لنقص فى أدواتنا القياسية ولا عدم تحديد الجسيمات نفسها فيما يتعلق بمواضعها وسرعاتها ، وإنما الدلالة الوحيدة لهذا المبدأ أنه لا معنى للقول عن جسيم ما بأن له موضعا محددا وسرعة محددة فى وقت واحد . وبهذه الدلالة يتضح لنا عدم جواز أى تفسير ذاتى أو لاهوتى لهذا المبدأ اذ أنه ليس غير تقرير عن ظاهرة طبيعية فى المجال الميكروفيزيائى . والنتيجة التى نستخلصها منه أنه أصبح من الممكن فى المجال الميكروفيزيائى أن

نحدد الدور الذى تلعبه أدواتنا القياسية فى مواجهة ظواهر موضوعية خالصة وأن نفصل بينهما فصــلا يمكن تحديده تحديدا قياسيا . وهكذا يتبين لنا مقدار الموضوعية الواقعية لهذا المبدأ على الرغم من أن موضوعاته ليست فى التناول الادراكى المباشر

وباستعراضنا للخطوات السابقة يتبين لنا أن النظرية الفيزيائية الحديثة باستبعادها للمواقف النسبية « نظرية النسبية » وبتوغلها فى الظــواهر الميكروفيزيائية وبتحــديدها للقوانين بحدود احصائية « نظرية الكم » وبقيامها على أساس رياضى محض من ناحية المنهج ، تتميز بأمور ثلاثة :

ا ــ انها تتعلق بموضوعات خارجية خالصة

ب ــ ان هذه الموضوعات تختلف اختلافا تاما عن الموضوعات الادراكية المباشرة ..

جـ ــ ان هذه الموضوعات لا تتسم بطابع « الشيئية » الذى كان يطبع موضوعات الفيزياء التقليدية وانما تتسم بأنها موضوعات علاقية مجالية

واذا كانت هذه هى الخطوط العامة للفيزياء الحديثة وإذا كنا نعرف ــ كما عرضنا من قبل ــ أن المدرسة الوضعية المنطقية تحدد المعرفة بحدود القضايا الأولية ــ ثمرة التحليل المنطقى الرمزى ــ وبحــدود المعطيات الحسية المباشرة ، اتضح لنا الى أى حد عجزت هذه المدرسة عن وضع أساس سليم للعلم ، بعد أن اتضح لنا من قبل تضمن كثير من العناصر الميتافيزيائية فى جهازها المنهجى . وبهذا يصح القول بأن المدرسة الوضعية المنطقية لم تحقق شيئا من أهدافها الى جانب استنادها على منهج قاصر

٧ ــ اذا كان الفكر المعاصر يواجه مشــكلات عصية لاحصر لها ، فان الارتماء فى أحضان الوضعية المنطقية لا يعنى الا الهروب من مواجهة هذه المشكلات . فالوضعية المنطقية بعزوها المشكلات الرئيسية المعاصرة الى عدم الدقة فى استعمال التعبيرات اللغوية إنما تدعى ادعاء قبليا بأن طبيعة الواقع الخارجى ينبغى أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة . الا أن الوجهة العلمية الصحيحة ليست فى البحث عن الدقة الداخلية فى

التعبير وإنما فى مواجهة الظواهر الخارجية مواجهة شاملة تقتضى مراعاة كافة الجوانب والمجالات على الرغم من خروجهـا على حدود المنطقية الصورية ..

والهدف الحقيقى للعلم هو محاولة تكشف العلاقات الكامنة وراء المدرك الحسى المباشر . فخلف الظواهر الحسية عالم كامل يفقده التقدم العلمى إنسانيته شيئا فشيئا ويجعل منه مع الزمن موضوعا واقعيا خالصا . والوضعية المنطقية باصرارها على الدقة الداخلية لقضايا التعبير وبوقوفها عند حدود المعطيات الحسية إنما تقيم مذهبا ميتافيزيائيا ذاتيا يقصر عن مواجهة الظواهر العلمية إن لم يكن يلغيهـا ، ولا يستطيع أن يقدم لنا شيئا عن الحقيقة القائمة فيما وراء المدرك الحسى المباشر

والخطأ الأكبر فى مدرسة الوضعية المنطقية هو وضعيتها المنطقية ، أى اعتبار أن العلاقة بيننا وبين الواقع الخارجى إنما تتحقق دلالة الصدق لها بكمال الصياغة المنطقية الصورية

ولقـد قلت فى بداية هذا المقـال أن من عوامل نشأة هـذه المدرسة متناقضات حياتنا البورجوازية المعاصرة ، ولكنى أؤجل الحديث عن هذه الناحية الى مقال قادم

ماهى الفلسفة؟

أليس من الغرابة أن نسأل هذا السؤال ؟ وأن نجعل منه موضوعا لمقال ! ..

أليس هو من قبيل سـؤال مسيو « جوردان » المشهور عن النثر فى إحدى مسرحيات « موليير » ؟ ..

ولعلنا أن نتبين كما تبين مسيو «جوردان» أن الفلسفة ـ سواء بسواء كالنثر ـ هى حديثنا العادى الذى نتنفسه كل يوم وكل دقيقة ، وأننا فلاسفة ـ دون أن ندرى ـ منذ نعومة أظفارنا ، ونعومة ـ أو بالأحرى خشونة ـ حضارتنا البشرية الأولى ..

واذا كان الأمر كذلك ، فلماذا لا نكتفى بهذا الواقع ، بواقع الفلسفة فى حياتنا ، دون سؤال عنها ؟

ما أكثر الكتب عن الفلسفة ، ما أكثر الحديث عن الفلسفة ، ما أكثر المدارس الفلسفية عبر التاريخ ، وما أشد الخلافات والمنازعات بينها ..

ورغم هذا كله ، فما زلنا نحس ، ونحن فى النصف الثانى من القرن العشرين ، بالحاح هذا السؤال عن الفلسفة ؟ لماذا ؟ .. لعله أن يكون بدوره سؤالا فلسفيا !

إنه فى الحقيقة ليس سؤالا استفساريا عن الفلسفة وانما هو سـؤال فلسفى ، سؤال من الأسئلة الأساسية للفلسفة ذاتها ، سؤال لا نحقق له مجرد اجابة تعريفية وإنما نمارس بسؤاله واجابته الفلسفة ذاتها ، ونتخذ كذلك موقفا فلسفيا ..

ولهذا فعندما أسأل عادة ما هى الفلسفة ، وأجيب اجابة أرضى عنها ، فإننى فى الحقيقة أجيب على سؤال آخر هو : ما هى فلسفتى ؟

ولهذا كذلك فما أكثر الأسئلة عن الفلسفة فى تاريخ الفلسفة ، وما أكثر

(*) الطليعة : فبراير ١٩٦٥ .

الاجابات كذلك .

هل معنى هذا أنه لا توجد فلسفة واحدة ، بل فلسفات متعددة ، وأن لكل فلسفة من هذه الفلسفات تعريفا خاصا بها ؟

قد يكون هذا صحيحا من ناحية ، ولكنه ليس صحيحا على اطلاقه ، فهناك بغير شك ما يجمع المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية المختلفة المتنازعة ، فى فئة عامة هى مانسميها بالفلسفة ، وفى إطار هذه الفئة العامة يتم التنوع والتوزع والاختلاف

مرة أخرى اذن ، ماهى الفلسفة ؟

ولسنا فى حاجة طبعا أن نبدأ منذ بداية البداية ، ولسنا فى حاجة كذلك أن نجنح الى تحليل كلمة فلسفة الى عنصريها اليونانيين لنقول انهما يعنيان محبة الحكمة . فما نعتقد ان الاشتقاق اللفظى والتحديد اللغوى لهذه الكلمة أو لغيرها كاف لإضاءة دلالتها الحقيقية ؟

كيف نحدد إذن ماهية الفلسفة ؟

نحددها بدلالتها نفسها .. ولكن أى دلالة ؟ فلكل تعبير بشرى أكثر من دلالة : هناك دلالته النفسية ، وهناك دلالته الفكرية ، وهناك دلالته الاجتماعية ، وهناك دلالته التاريخية . وكذلك شأن الفلسفة . فبأى هذه الدلالات نحدد ماهيتها ؟

بهذه الدلالات جميعا ، فهذا هو التحديد السليم للدلالة الحقيقية لكل تعبير بشرى

عندما نسأل إذن ماهى الفلسفة ، فإنما نعنى هذا كله ، نعنى دلالتها فى مختلف هذه المجالات

أليس معنى هذا كذلك ان البحث عن ماهية الفلسفة ، هو سؤال عن تاريخها فى المحل الأول . ذلك لأن دلالة الفلسفة فى مختلف هذه المجالات إنما تتنوع بتنوع المدارس المختلفة ، وتتنوع كذلك بتنوع مراحل التاريخ المختلفة

عندما نبحث إذن عن معنى الفلسفة ، نبحث ذلك فى تاريخ الفلسفة ،

وفى التاريخ البشرى عامة

الفلسفة جزء من رحلة التاريخ الانسانى

ان التاريخ فى الحقيقة معنى أساسى من معـانى الفلسفة ، كمـا ان الفلسفة كذلك معنى أساسى من معانى التاريخ !

والتاريخ ليس مجرد رحلة زمنية متجانسة ، وإنما هو رحلة إرادات فردية وإرادات جماعية ، رحلة مشاعر وأعمال وصراعات . وقيم ومواقف وأوضاع مادية وفكرية ، ومتناقضات لا حد لتنوعها وخصوبتها ، وهو نمو وتطور وحركة مطردة دائبة

وكذلك الفلسفة . انها جزء من هذه الرحلة ، جزء من هذا التشابك العميق ، والتعقيد البالغ ، والحركة الزاخرة بالمتناقضات ، تختلف من عصر لعصر ، ومن مجتمع لمجتمع ، ومن طبقة لطبقة ، تختلف داخل العصر الواحد ، والمجتمع الواحد ، وتتنوع داخل الطبقة الواحدة ، وتختلف من فيلسوف الى آخر ، وقـد تختلف فى حياة الفيلسوف الواحـد ، باختلاف أوضاعه ومواقفه الاجتماعية والفكرية

هل نقول اذن ردا على سؤال ماهى الفلسفة أن الفلسفة هى تاريخها ؟. أليس معنى هذا اننا نثير سؤالنا السابق هذا على نحو آخر يقول : ماهو تاريخ الفلسفة ؟

والسؤال عن تاريخ الفلسفة ، لا يقل إشكالا عن السؤال عن ماهيـة الفلسفة ، وهو كذلك سؤال فى صميم الفلسفة . فتاريخ الفلسفة ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات والمذاهب الفلسفية المختلفة وتبويبها وتصنيفها ، ليس مجرد سرد تفصيلى لعناصر التاريخ ، وإنما هو — بالأحرى وبالضرورة — تفسير لهذا التاريخ ، وإدراك لأحداثه الرئيسية ومعانيه الأساسية ، وكشف عن قوانين حركته العامة . وهذا مايمكن أن نسميه بتأريخ الفلسفة لا مجرد تاريخها . فتأريخ الفلسفة ، هو تفسير لتاريخها المتحقق ، وأى نظرة الى التاريخ ، هى نظرة تأريخية ، تفسيرية . فالتاريخ

ليس مبذولا مطروحا فى الطـرقات والأســواق والكتب . إنما هو منهج وتناول وجهد فكرى وعملى . وهو رأى وموقف . وهو بتعبير آخر فلسفة

ولهذا كذلك سنجد أكثر من تأريخ لتاريخ الفلسفة ، وكما يختلف تعريف الفلسفة باختلاف المدارس والمواقف الفلســفية ، يختلف تأريخ الفلسفة كذلك باختلاف الموقف الفلسفى من التاريخ نفسه

وهكذا نجد نظريات متعددة فى تأريخ الفلسفة عامة ، أو تأريخ هذه المرحلة أو تلك ، أو هذا الفيلسوف أو ذاك . ما أشد الاختلاف فى تقييم الفلسفة اليونانية القـديمة مثلا بين « ييجـر » .. و « تيلور » .. و « برييه » .. و « فندلباند » ، ما أبعد تفسيرات « هيجل » عن تفسيرات « رصل » ، ما أشد التناقض بين « الكسندروف » و « يوسف كرم » بين « برونشفيج » و « جون لويس » ، وهــكذا نتعدد النظـريات والتفسيرات بتعدد المذاهب الفلسفية وتعدد المواقف من التاريخ نفسه

حسنا .. ما الذى أنتهينا اليه ؟

لقد انتهى بنا السؤال عن ماهية الفلسفة ، الى الســؤال عن ماهية تاريخ الفلسفة ، ثم انتهى بنا السؤال عن ماهية تاريخ الفلسفة ، الى ماهية التاريخ البشرى نفسه والموقف منه . وانتهى بنا هذا كله الى مواقف متنوعة ، مختلفة من الفلسفة والتاريخ على السواء !

وهذه قضية كذلك من قضايا الفلسفة والتاريخ معا

أليس يعود بنا هــذا الى مابدأنا به حديثنا ، وهو تعـدد المذاهب والاتجاهات الفلسفية ، وأن لكل منها تعريفا خاصا بها ؟!

ولكن هل معنى هذا أنه لاتوجد سمة مشتركة بين هذه التعابير التى نسميها فلسفة والتى تختلف مدارسها ويختلف منهج تاريخها ، باختلاف الموقف من التاريخ نفسه ؟

هل مانصفه بها الآن يصلح سمة مشتركة مميزة للفلسفة ؟

لا .. لأنه السمة المشتركة بين مختلف ألوان التعبير البشرى من أدب وفن وعلم وقانون ، وتقاليد وعادات بل وأنظمة اجتماعية كذلك

ان الفلسفة تتفق معها جميعا فى طابعها النفسى والفكرى والاجتماعى والتاريخى ، فى اختلافها باختلاف المواقف والأوضاع الاجتماعية ، فى أنها نابعة من واقع التجربة البشريةعبر تاريخها الطويل

ما الذى يميز الفلسفة عنها جميعا ؟ مرة أخرى ماهى الفلسفة ؟

هل نستطيع أن نقول مثلا إن الفلسفة هى العلم الشامل ؟ والواقع أنها كانت كذلك ذات يوم . فماذا يمكن أن نعد فلسفة « أرسطو » اللهم الا العلم الشامل المعبر عن حصيلة الحضارة اليونانية القديمة . وكان الى جانبها فلسفات أخرى ، تعبر عن جوانب مختلفة من هذا العلم ، وتعبر عن وجهة نظر شاملة إزاء الكون والطبيعة والانسان . لعل بعضـها قد اهتم بجانب الرياضة ، وبعضها الآخر اهتم بالجانب الطبيعى ، وبعضها بالمبادىء الانسانية للحركة أو للمعرفة ، وبعضها بالانسان أو بالأخلاق .. الا أنها جميعـا كانت محاولات شتى للتعبير عن رؤيا شـاملة . ولعل « أرسطو » ، و « أفلاطون » من قبله ــ وان اختلفت دلالة فلسفته ــ كانا أكثر هذه المحاولات شمولا ورحابة

ان الفلسفة بهذا المعنى هى حصيلة الثقافة العامة للعصر ، فأرسطو لم يتأمل عالم مافوق القمر ، ولم يعرض للمحرك الأول الذى لايتحرك ، وللمبادىء الأولى فحسب ، وانما تأمل كذلك الأنظمة الاجتمـاعية ، والسياسية ، والتعابير الفنية ، ودرس الأرض وفحص صخورها وحلل تربتها واستنبتها كذلك . بهذه النظرة الشاملة للكون والطبيعة والمجتمع والانسان ، كانت الفلسفة نظاما عقليا يفسر كل شىء ويضعه فى موضعه من النظام العام ، ويصوغ له قواعده الخاصة ، كما يكشف عن المبادىء الأساسية لهذا النظام العام .

وكان كل نظام عقلى يعبر كذلك عن موقف من المجتمع والعصر . وفى هذا اختلفت فلسفة « أفلاطون » عن فلسفة « أرسطو » . هل الفلسفة إذن هى العلم الشامل ؟ لانستطيع أن نقول هذا كذلك . ذلك لأن تلك الصورة القديمة المجيدة للفلسفة ، لم تدم ، ولقد كانت تعبيرا عن مرحلة

لم تكن العلوم فيها قد نضجت بعد وتميزت . وكانت الفلسفة آنذاك تحتضن الارهاصات الأولى للعلوم الرياضية والطبيعية والفلكية والنفسية والاجتماعية الى غير ذلك . ثم أخذت العلوم تنضج من الناحية التجريبية ، وتتخذ لها موضوعاتها الخاصة المتميزة شيئا فشيئا ، حتى استقلت تماما عن الفلسفة .

ولكن لماذا استقلت العلوم ، ولماذا نسمى هذا نضجا ؟ ألا يعنى هذا إدانة لارتباطها السابق بالفلسفة . لقد استقلت العلوم بفضل منهجها التجريبى أساسا ، بفضل وضوح موضوع محدد لها ، بفضل احتياج هذا الموضوع المحدد أن يتميز عن بقية موضوعات العلم البشرى ، وأن تتكشف قوانينه الأساسية ، بفضل مايحتاجه هذا الموضوع المحدد من جهود خاصة متميزة .

كان التأمل فى موضوعات العلوم جزءا من التأمل الفلسفى الشامل ، ولهذا كان الاهتمام بالنظرة الشاملة وبالمبادىء العامة ، يطغى على الاهتمام بالدراسة التفصيلية الخاصة . كتاب الطبيعة « لأرسطو » مثلا هو كتاب فى الفلسفة العامة للطبيعة ، فى المبادىء الأساسية الأولى للطبيعة أكثر مما هو كتاب فى دراسة الطبيعة نفسها . أما كتاب « نيوتن » مثلا فانه على الرغم من اسمه الذى ينسب الطبيعة الى الفلسفة ، وعلى الرغم من سيادة كثير من المبادىء الفلسفية التقدمية فى بعض نتائجه وتفسيراته وفروضه العلمية ، الا أن الاهتمام الأساسى فيه هو بالتجارب التفصيلية ، بالنتائج الخاصة بالقوانين المتميزة للظواهر الطبيعية .

إنه ثمرة تجارب عملية ، أكثر منه ثمرة استدلالات عقلية . على خلاف كتاب « ارسطو » الذى يغلب عليه الاستدلال العقلى ، وكتاب « أرسطو » وجه للثقافة العلمية فى عصره ، وكذلك كتاب « نيوتن » وجه للثقافة العلمية فى عصره كذلك . واستقلال علم الطبيعة عن الفلسفة ، وتميزه هو تعبير عن تطور المعرفة العلمية إذن ، وعن اتساعها ، وعن تجريبيتها ، وهو تعبير عن احتياجات اجتماعية وحضارية أكثر نضجا .

على أن وصف العلوم بالنضج ليس تأكيدا لاستقلالها عن الفلسفة ، أساسا ، بقدر ماهو تعبير عن اكتشافها القوانين الخاصة لموضوعها المتميز .. أما ارتباطها السابق بالفلسفة فكان مرحلة حتمية ونافعة فى نشأة الفكر العلمى وتطوره .

ولكن ، إذا كانت الفلسفة قديما قد تحققت نظرتها الكلية الشاملة خلال احتضانها وتعبيرها عن علوم عصرها ، فماذا تبقى للفلسفة بعد استقلال العلوم عنها ، وما مصير العلاقة بينها وبين العلوم ؟

ألسنا نستطيع بهذا أن نحدد الجوهر الباقى للفلسفة ؟

الاستقلال لايعنى الانفصال

الحقيقة أنه رغم الاستقلال والتميز بين الفلسفة والعلم ، فإنهما لم ينفصلا أبدا ، ولا ينبغى أن ينفصلا على الاطلاق ، لمصلحة الفلسفة والعلم معا ، بل لمصلحة التقدم البشرى والحقيقة الموضوعية كذلك .

ان استقلال العلوم وتميزها لاينبغى أن يفهم باعتباره انفصالا عن الفلسفة ، أو مناقضة وعداء لها . لقد ظلت الفلسفة فى مراحل استقلال العلوم تتخذ من العلوم الجديدة مادة لتأملاتها ، ومصدرا لتعميماتها ، وكانت الفلسفة مصدرا لكثير من الأنظمة العقلية ، والمبادىء الأساسية التى صاغت العلوم على هديها نتائجها التجريبية . بل لقد ساهم كثير من الفلاسفة مساهمة فعالة فى تطوير كثير من العلوم النظرية والعملية على السواء ، وتنمية كثير من نتائجها الخاصة .

ان استقلال العلوم عن الفلسفة لم يعزل الفلسفة عن حقائق العلم ونتائجه الموضوعية ، ولم يحرم العلم من مناهج الفكر الفلسفى ، وتعميماته ومبادئه النظرية .

تجد هذا على الأقل لدى كبار الفلاسفة والعلماء على السواء . إن « ديكارت » تعبير فلسفى للعلوم السائدة فى عصره ، بل كان مصدر ابداع علمى خالص فى مجال الرياضيات والميكانيكا ، وكذلك كان

« ليبنتز » ، و « كانط » ، و « ستيوارت مل » ، و « هيجل » و « ماركس » و « سبنسر » . ونستطيع فى القرن العشرين أن نجد أمثلة مشابهة رغم اختلاف الموقف من العلم ، أو اختلاف المستوى الفكرى . إن فلسفة « برجسون » ، .. و « وليم جيمس » .. و « ديوى » .. و « رصل » .. و « هوايتهد » .. و « هسرل » .. و « ادنجتون » .. و « صمويل الكسندر » ، إنما هى أصداء فلسفية متنوعة لعلوم العصر . بعضها أصداء مشوهة ، وبعضها أصداء جزئية ، وبعضها أصداء على درجة من الموضوعية .

على أن المهم أن نقرر أن الفلسفة رغم استقلال العلوم لم تنعزل عنها . وكذلك شأن العلوم . إن بناء « نيوتن » العلمى غير منعزل على الاطلاق عن المبادىء الفلسفية السائدة فى عصره ، ولم يكن بناء « اينشتين » الجديد الا جهدا فلسفيا واعيا بمبادىء جديدة . الخلاف الفلكى بين اينشتين ونيوتن ، قد لايكون له نتائج بعيدة الأثر من الناحية العملية اللهم الا فى تفسير الظاهرة الفلكية المشهورة المتعلقة بالسيار عطارد ، الا أن الخلاف الحقيقى هو خلاف فى النظرية العامة ، فى الرؤيا الشاملة ، فى المبادىء الأساسية لمعنى المكان والزمان ومنهج قياس الحركة .. الخ إنه فى المحل الأول خلاف فى النظرة الفلسفية للعلم .

ما أكثر مانستطيع أن نتبينه من اهتمامات فلسفية عند كبار رجال العلم ، كان لها أكبر الأثر فى نتائجهم العلمية ، من أمثال « كلودبرنار » .. و « لابلاس » .. و « بلانك » .. و « بوانكاريه » .. و « بافلوف » .. و « بور » .. و « ريشنباخ » .. و « هيزنبرج » .. و «بورن» وعشرات غيرهم فى مجال الفسيولوجيا أو الرياضة أو الفيزياء الذرية .. الى غير ذلك من بقية العلوم .

وإذن فإن العلم والفلسفة لايستبعد كل منهما الآخر ، وانما هما يتمايزان فحسب تمايزا لايحرمهما — بل يحتم — التبادل الفكرى الخلاق بينهما . فى كل علم بقية من الفلسفة ، وفى كل فلسفة أصداء مختلفة

منوعة لنعلم السائد . إن العلم بغير فلسفة يصبح تجارب عشوائية متناثرة ، والفلسفة بغير علم تصبح تجريدا فارغا عقيما .

ولكن هل يجيب هذا على سؤالنا القديم الملح : ماهى الفلسفة ؟ هل هذه العلاقة المتشاجرة مع العلم توضح شيئا من ماهية الفلسفة ؟ .. أعتقد ذلك .

لقد استقلت العلوم عن الفلسفة وتمايزت بالتجائها الى التجربة المباشرة ، واقتصارها على الموضوع الجزئى الخاص . وظلت العلاقة قائمة بين الفلسفة والعلم ، ماحرصت الفلسفة على أن تستمد خاماتها من نتائج العلوم للقيام بتعميماتها الشاملة ، وما تسكت العلوم بأسلحة التعميم والتجريد والنظرة الشاملة فى قلب التجربة المباشرة والموضوع الجزئى الخاص .

ان رجل العلم يستخلص من قطعة الحديد قانونا عاما شاملا مجردا هو قانون التمدد بالحرارة ، ويستخلص من علاقة الجاذبية بين مواد محدودة فى تجربته ، قانونا غير محدود فى كل تجربة ممكنة ، يقول بأن كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب عكسيا مع مربع المسافة وطرديا مع الحجم .

من قلب التجربة المباشرة والموضوع الخاص ، ينطلق التعميم الشامل المجرد . هذا هو الشىء العام المجرد فى قلب التجربة الجزئية وهو مانعبر عنه ببقية الفلسفة فى العلم . ويأتى رجل الفلسفة ، ويصوغ من مختلف قوانين الحركة فى مجال علم الطبيعة وعلم الكيمياء ، وعلم الاجتماع والتاريخ قانونا عاما للحركة أكثر شمولا من القوانين العامة لكل علم من العلوم المستقلة المتميزة

ألا يوضح لنا هذا شيئا من ماهية الفلسفة ، فى غير انفصال أو تناقض أو معاداة للعلم

ألا تتبين فى هذا سمة مشتركة بين مختلف المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية رغم تنوعها وتناقضها

ألا نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفة تعبير بشرى عن الصفات الأكثر عمومية وشمولا وجوهرية سواء فى الوجود الانسانى ، أو الوجود الطبيعى

سنجد أكثر من مدرسة فلسفية تقول لنا : لا

فما أكثر الفلسفات المعاصرة خاصة ، التى لاتجعل من العام والشامل والكلى موضوعا لها أو هدفا .. هذا إن تفضلت واعترفت له بالوجود أصلا ..

ولعل هذا ينطبق على مذاهب مثل « الوجودية » و « الوضعية المنطقية » وغيرها . فالوجودية لاتعترف الا بما هو آنى — نسبة الى الآن أو اللحظة — الا بما هو فردى خاص ، والوضعية المنطقية لاتعترف الا بما هو جزئى محسوس

ولكننا عندما نتأمل هذا الرأى ، بصرف النظر عن سلامته أو عدم سلامته ، نجد أنه تعبير عما يعده أصحابه أنه الحقيقة .. الحقيقة الجوهرية . فعندهم ان التعميم والتجريد والمفاهيم الكلية ، هى مخترعات عملية يستعين بها العقل لتحقيق أغراضه ومنافعه . ولكنها لاتعبر عن الحقيقة الأصيلة للوجود الانسانى أو الطبيعى

ماذا يعنى هذا ؟

إنه يعنى فى ظاهره رفضا للعام والكلى ، باسم الجزئى والحسى والآنى والفردى ، ولكنه فى الحقيقة حكم كلى وعام كذلك بأن الجزئى والحسى والآنى والفردى هو الحقيقة الجوهرية ! ومن أجل هذا ينتسب هذا الحكم الى الفلسفة

إن « الوضعية المنطقية » تقول : لا وجود الا للجزئى المحسوس ، لا تحقق الا للفردى الملموس . أما الأحكام العامة ، أما المفاهيم النظرية ، والقيم الجمالية والأخلاقية المجردة ، فلا وجود لها ولا تحقق

وليس هناك من حكم أشد عمومية وكلية من هذا الحكم رغم مضمونه المنافى والمناقض لكل ماهو عام وكلى

ان هذه المدارس فى الحقيقة رغم رفضها للمفاهيم الكلية والتجريدات العامة ، فإنها تصدر أحكاما ذات طابع عام وكلى ، فضــلا عن هــذا فانها تنتهى الى نتائج تزعم أنها قد عبرت بها عما هو الحقيقة الجوهرية فى الوجود الانسانى أو الوجود الطبيعى . وعلى هذا فانه ينطبق عليها تعريفنا المبدئى للفلسفة وإن رفضته .

روح العلم على صهوة جواد

وسواء قلنا مع « أرسطو » قديما إن الفلسفة هى دراسة الوجود من حيث أنه وجود ، أو قلنا مع فيلسوف وجودى حديث هو « بردايف » إن الفلسفة هى معرفة الروح لا من حيث أنها موضوع دراسة ، وإنمــا من حيث ماهى عليه ، أو قلنا مع « ديكارت » فى مستهل العصــــور الحديثة إن الفلسفة هى البحث عن المبادىء الأساسية للمعرفة أو اعتبرنا مع « هيدجر » أن السؤال الفلسفى الأساسى هو لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم ، أو قلنا مع « انجلز » إن الفلسفة هى معرفة القوانين الأساسية للحركة فى الفكر والمجتمع والطبيعة ، أو وقفنا بالفلسفة عند مجاهدات النفس فى آناتها المتناقضة ، أو عند مدركاتها الحسية الجزئية ، أو غصنا بها فى ديمومة الوجود الباطنى ، فى هــذه المواقف والمذاهب والاتجاهات جميعا ، وسواء كان منهجنا هو منهج التأمل العقلى ، أو منهج التعاطف والحدس ، فان السمة العامة المشتركة بينها جميعا هى استخلاص ماهو جوهرى ، لا فى هذه التجربة أو تلك ، لا عند هــذا الفرد أو ذاك ، لا عند هذا العلم أو ذاك ، وإنما فى إطار التجربة الشاملة الكلية للانسان فى مواجهة الكون

قد يكون هذا الجوهرى ، هو الجزء الحسى ، وقد يكون هو المجرد ، وقد يكون هو ديمــومة الآنات الوجــدانية ، وقد يكون هو الروح الكلية ، وقد يكون مقصورا على الوجود ، أو مزاجا من الوجود والمعرفة ، أيا ما كان هذا الجوهرى ، فهو موضوع الفلسفة ، أيا ما كانت هــذه

الفلسفة ، وأيا ماكان منهج هذه الفلسفة

عندما أبصر هيجل « نابليون » على صهوة جواده ، قال إنهـا روح العالم على صهوة جواد . وهكذا جمع بين الجزئى الحسى الخاص مع كلى مجرد عام . وعندما اكتشف « سارتر » فى صبى المقهى ، وفى لزوجـة زحام المترو ، أحد الأنحاء الأساسية للتجربة الوجودية ، حقق الامر نفسه كذلك . والوضعيون المنطقيون عندما يرفضون المعنى المجرد لمفهـوم الدولة ، ويقولون إن الدولة لا وجود لها ، وليس هناك الا مجموعة من الأفراد ، يؤكدون بهذا التحديد الجزئى مفهوما مجردا آخر للدولة ، ويغذون موقفا اجتماعيا عاما منها هو الموقف الاصلاحى . وهـكذا ، فمهما اختلفت وجهات النظر الفلسـفية فى مواجهة الوجود الانسـانى والطبيعى على السواء ، فإن مايجمعها جميعا ، ومايحدد ماهيتها باعتبارها فلسفة ، هو تعبيرها عما تراه أكثر جوهرية وشمولا فى هذا الوجـود بشقيه ..

لو صح هذا تعريفا مبدئيا مؤقتا للفلسفة ، فهل يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحلول المختلفة والاجابات المتنوعة حول ماهو جوهرى فى هذا الوجود ؟

أين الفلسفة فى هذا ، وأين التاريخ ؟

هل تاريخ الفلسفة انفصالات كاملة مطلقة بين المذاهب والمدارس الفلسفية ، فلا اتصال ، ولا استمرار ولا اضافة ، ولا تنام متصل للأفكار الواحدة ، وانما انقطاعات أو ذرات كذرات « ليبنتز » بغير نوافذ ، أو دائرة كبيرة على حد تعبير « هيجل » قطرها مكون من دوائر كذلك

ما أكثر مانقرأ هذا عند الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة ، على أن هذا كما أشرنا من قبل موقف معين من الفلسفة بل ومن التاريخ البشرى كذلك

انهم يتحدثون عن التماسك الداخلى ، لكل مذهب فلسفى ، وعن صدقه النابع من هذا التماسك الداخلى وحده ، ويجعلون من التاريخ مجرد تتابع أملاه زمن خال من المضمون والدلالة

وتاريخية الفلسفة ليست تاريخية خارجية ، ليست تاريخية وعاء زمنى مجوف مفرغ ، وإنما التاريخية صفة داخلية فى البناء الفلسفى نفسه . لاتجعله دائرة مقفلة ، أو شكلا من أشكال التسيير الذاتى فى مجال الانتاج الفكرى ، ولا تعترف بمعاييره ومكاييله الخاصة فى قياس الصدق . إن التاريخية تتمثل فى أن الفلسفة تعبير كلى شامل عن خبرة اجتماعية محددة ، دون أن يعنى هذا أنها تقف عند حدود هذه الخبرة الاجتماعية . وتتمثل التاريخية كذلك فى أنها بتعبيرها هذا تعتبر موقفا من المجتمع والعصر والانسان عامة . وتتمثل أخيرا فيما تقدمه من إضافات جديدة الى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى بوجه خاص .

وسنعرض بعد قليل للفلسفة باعتبارها خلاصة خبرة اجتماعية ، وباعتبارها موقفا اجتماعيا كذلك ، على أنه يعنينا أولا أن نعرض هنا للمسألة الثالثة التى يثور حولها الجدل ، ويكاد ينكرها أغلب مؤرخى الفلسفة .

هل تاريخ الفلسفة سلسلة متطورة نامية من الإضافات الفكرية ؟ هل القضايا التى أثارها أفلاطون وأرسطو قد استطاعت الأجيال التالية لهما أن تقوم بحلها ، ثم قامت هذه الأجيال بطرح قضايا جديدة ، تضيف الى التراث الفلسفى اضافة حقيقية ، وترتفع بمشكلاته وحلوله خطوة أخرى الى الأمام ، وهكذا وهكذا حتى اليوم ؟ أم أن الفلسفة على خلاف العلم لاتمثل تاريخا متطورا من الاجابات والحلول ، وإنما تمثل — كما يقال — جزرا مستقلة ، ودوائر مقفلة . فأفلاطون مازال سؤالا حتى اليوم فى الفكر البشرى ، وابيقور مازال حلما ، واسبينوزا رؤيا عزيزة ، وكانط عمارة شامخة لاتطاول ، ونيتشه صرخة لاتموت من أجل الانسان الأعلى ، وكيركجارد توترا فاجعا من أجل الخلاص الحقيقى ، وهكذا .. وهكذا . لا تاريخ للفلسفة فلا تواصل ولا اضافة ، بل بساتين ومشاتل وجزر ودوائر وقارات مستقلة مقفلة .

هذا كلام يقال ويكتب ، وهو إذ ينكر تاريخية الفلسفة ، يكاد يقيم

لها خريطة جغرافية لا زمن لها .

على أن الفلسفة فى الحقيقة تاريخ من الإضافة المتطورة . قد لا تكون على مستوى العلم ، نتيجة للطابع التجريبى والجماعى للإضافات العملية ، ولكنها إضافات تسلك فى نموها مسلك التاريخ العام للبشرية ، وتواكب العلم والتكنولوجيا والثورة الاجتماعية فى خطواتها الأساسية .

قد لا نستطيع أن نقول إن ديكارت أعظم من أرسطو ، ولكن القضية ليست عظمة مفكر فحسب ، بل هى قضية الإضافة الفكرية التى أضافها . ولا شك أن ديكارت قد أضاف الى أرسطو ، بل كان تحريرا للفكر من جمود فلسفة أرسطو طوال العصور الوسطى . ولقد ثبت بالتجربة العملية خطأ أرسطو فى كثير من المسائل مثل مسألة سقوط الأجسام ، وعجزت فلسفة أرسطو عن التعبير عن روح الحضارة العلمية الجديدة . ولهـذا كانت الثورة على فلسفته ، وكان استشهاد « جيوردانو برونو » رمزا عاليا لهذه الثورة ، وبرزت الحاجة الى فلسفة جديدة ، وكان « ابن الهيثم » و « جابر بن حيان » والخوارزمى » و « جاليليو » .. و « روجر بيكون » و « جاسندى » .. و « ديكارت » .. و « فرانسيس بيكون » من دعاتها ودعائمها .

لقد كانت فلسفة أرسطو خلاصة الثقافة العلميـة الشاملة للحضارة اليونانية ، الا أنها فى الحقيقة قد استطاعت أن تكشف كذلك قسمات من الحقيقة الموضوعية وان تتخطى بصدقها حدود الحضـارة اليونانية وأن تعيش حتى اليوم ، مثل المنطق الشكلى ، وكتاب الشعر ، الى غير ذلك . الا أن الفلسفة العامة لأرسطو .. تحديده لما هو عام وكلى وجوهرى فى الوجود الانسانى والطبيعى ، قد تخطتها وتجاوزتهـا فلسفات أخرى ، أضافت اليها ، وأضافت بهذا الى تاريخ الفلسفة وتاريخ الانسان .

لقد ظلت حجج زينون الأيلى فى دحض الحركة موضع مناقشة فلسفية عبر عصور عديدة ، ثم حسمتها الرياضة الحديثة .

ومهما كان تقديرنا للبناء الشامخ الذى أقامه كانط ، فلقـد ثبت خطأ

معالجته المقضايا الرياضية ، ولا شك ان أحكامه الجمالية والاخلاقية قد تخطتها وتجاوزتها نظريات جديدة اكتشفت الأبعاد الاجتماعية التى لم يكن يتبينها كانط عند اصداره لهذه الأحكام . لقد حاول كانط أن يقيم فى الفلسفة ما أقامه نيوتن فى العلم ، وكانت فلسفته محـاولة لتعميم وتأصيل نتائج نيوتن . ولكنه فى الحقيقة وقف عند حدود بعض النتائج دون البعض . ولم ينجح فى اقامة فلسـفة علمية . ورغم هذا فما أكثر ما سيبقى من تراث كانط لا نظريته فى السديم وانما جوانب من بنـائه الفلسفى كذلك .

الفلسفة إذن تاريخ متطور متنام من الاضافات ، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم تتخذ موقفا تاريخيا يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى ، وحركة التاريخ . سنجد للفلسفة بهذا تاريخا من النجاح والأخطاء ، من الانتصارات والهزائم ، من الاضافات والنكسات، وسنجد استمرارا واتصالا رغم ما يشوبه من انقطاعات أو عقبات ، هى صدى لأوضاع اجتماعية وتاريخية كذلك . وهذه التاريخية لا تعنى أن كل مذهب فلسفى جديد هو إلغاء كامل للمذهب الفلسفى القديم وهكذا . فلقد رأينا أن التاريخية هـذه لا تتنافى مع أن تحتفظ بعض المنجزات الفلسفية القديمة بطابع الصدق والموضوعية بصورة تكاد تكون مطلقة . فهذا من شأن مبدأ التغير الذى قال به « هيراقليطس » ، وقواعد المنطق الشكلى التى صاغها أرسطو ، ومبادىء الهندسة التى صاغها اقليـدس الى غير ذلك ، إنها ثمرة عصرها بغير شك ، وهى مرحلة فى تطور الفكر الفلسفى والعلمى للانسان تجاوزتها مراحل فكرية وعلمية أخرى أكثر نضجا وشمولا . ولكنها مع هذا سوف تظل محتفظة بقيمة باقية عبر تاريخ الفكر الانسانى كله .

هذا هو معنى تاريخية الفلسفة .

ولعل هذا يثير معنى آخر أشرنا اليه منذ قليل اشارة عابرة . لقد قلنا ان الفلسفة تعبير اجتماعى وموقف اجتماعى كذلك . ومن هذا ينبع معنى عميق من معانى تاريخية الفلسفة . إن الأوضاع الاجتماعية والمواقف الاجتماعية فى المجتمع الواحد ، ليست أوضاعا أو مواقف متجانسة ، وإنما تختلف فى أساسها اختلافا طبقيا . وسنجد التعبير عن هذا فى الأبنية الفلسفية وفى مواقف الفلاسفة عبر التاريخ . سنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتقدم من المجتمع والعصر ، وسنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتخلف من المجتمع والعصر كذلك . وقد لا يتحقق هذا فى كثير من الأحوال على نحو واضح حاسم ، ولكن العبرة فى نهاية الأمر بالاتجاه السائد . وليس معنى هذا أن تصبح الفلسفة تعبيرا آليا مباشرا عن الأوضاع الطبقية أو الاجتماعية عامة المتقدم منها والمتأخر ، وإنما تكون التعبير عن الأثر أو الاتجاه العام . فلا يقال مثلا إن هذه الفلسفة هى تعبير عن تجارة القمح فى هولنده ، كما يقال على سبيل السخرية عن فلسفة اسبينوزا ! إن التفسير الاجتماعى للفلسفة لا يعنى الترجمة الحرفية لها حتى تتلاءم مع أحداث المجتمع وأوضاعه ، وانما هو تحديد الاتجاه العام كما أشرت .

إن فلسفة ديكارت مثلا كانت تعبر عن صمود الطبقة البورجوازية الجديدة ، بما تحمل من قيم الفردية والعقل ، والاهتمام بالعلم والتكنولوجيا . ولم تكن فلسفته مجرد تعبير عن واقع اجتماعى صاعد فحسب ، بل كانت معركة ضد الفلسفة القديمة المعبرة عن الواقع الاجتماعى الاقطاعى القديم ، وكانت كذلك تغذية فكرية لهذا الواقع الصاعد الجديد . وكذلك كانت فلسفة ستيوارت مل تعبيرا واضحا عن الثورة البورجوازية فى انجلترا . وكذلك كان هيجل فى ألمانيا تعبيرا عن هذه الثورة هناك . أما ماركس فكان تعبيرا عن الطبقة الجديدة

الصاعدة ، الطبقة العاملة ، وكانت فلسفته سلاحا فكريا فى نضالها وهكذا ..

وفى مواجهة هؤلاء نجد مذاهب فلسفية أخرى تعبر بطريقة أو بأخرى عن القيم الجامدة وعن علاقات الانتاج المتخلفة ، وتسعى لإشاعة نوع الاستسلام والتشاؤم المطلق بين الناس وتشغل العقول بقضايا موهومة ، أو تشتت طاقاتهم الفكرية عن الاستبصار بحقائق الثورة الاجتماعية ..

وهذه الفلسفات تكون فى العادة معادية للفكر النظرى ، معادية للعقل ، متناقضة مع العلم ، وإن رفعت شاراته فى بعض الأحيان . ولعل من أبرز هذه المدارس الوصفية المنطقية والوجودية .

وقد تجمد بعض المدارس الفلسفية بعد ازدهار وتصبح عقبة فى وجه التقدم بعد ان كانت أداة من أدواته . فهكذا كانت فلسفة أرسطو فى تطبيقاتها فى العصور الوسطى المسيحية فى أوربا ، وهكذا كان هيجل فى المرحلة الأخيرة من حياته ، عندما وجد فى الدولة البروسية تجسيدا مطلقا لفلسفته ! قد نجد عند فلاسفة آخرين ــ على العكس من هذا ــ ازدهارا وتقدما وتطورا بعد جمود وعزلة فردية ، لعلنا نجد هذا ممثلا فى مواقف برتراند رصل الانسانية وفى مساره الفكرى المتطور ، كما نجده كذلك ممثلا فى جان بول سارتر سواء من ناحية الموقف العملى ، أو بعض الاضافات الفلسفية .

ولا شك أن تجديد الموقف المتقدم والموقف المتقدم المتخلف فى تاريخ الفلسفة ، يستلزم موقفا من التاريخ والفلسفة كما ذكرنا من قبل . والمؤرخون ممن تغلب عليهم النزعة التوماوية الجديدة ، لا يرون مثلا فى حرق برونو الا أنه قد نال جزاءه على تهجمه على أرسطو ، ولا يبصرون فيه شهيدا من أجل الحقيقة والتقدم . وهناك من الفلاسفة من يفضل « حدس عطيل » على « عقل هاملت » كما يقال . إن بدائية عطيل أكثر تعبيرا عن الحقيقة الانسانية ، من ثقافة هاملت وعقله المتردد حتى لو أدت هذه البدائية الى جريمة قتل . ألسنا نجد فيلسوفا وجوديا

مثل « كيركجارد » يقول : « كلما زاد تفكيرى قل وجودى ، وكلما زاد وجودى قل تفكيرى » ــ وبهذا المعنى فإن عطيل أكثر وجــودا من هاملت ، وعلى هذا فمــا نراه نحن تقدما سوف يراه غيرنا تخلفا ونكوصا

القضية هنا كذلك هى قضية موقف من التفسير والتقييم والتاريخ .. ولكن القضية ليست قضية نســبية على اطلاقهــا ، وإنمــا تحسمها دعامتان أساسيتان هما الموقف من الثورة الاجتماعية ، والموقف من العلم، فبمقدار الاقتراب أو الابتعاد من الثورة الاجتماعية والعلم ، يكون البناء الفلسفى متقدما أو متخلفا .

وهنا نعود الى التعريف القديم المؤقت للفلسفة الذى أردنا به أن نحدد السمة المشتركة بين الفلسفات جميعا على اختلافها وتنوعها وهو التعبير عما هو جوهرى وشامل فى الوجود البشرى والطبيعى . فهل يصلح هذا التعريف تعبيرا عما قلناه ؟ نعم يصــلح ، بشرط أن نفسر معنى ما هــو جوهرى وشــامل تفسيرا اجتماعيا . فما هو جوهرى يختلف باختــلاف المفاهيم والمصالح والمواقف الاجتماعية والطبقية ، فما هو جوهرى وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع عبودى أو اقطاعى ، غير ما هو جوهرى وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع رأسمالى أو مجتمع اشتراكى ..

الجوهرى هنا هو الرؤيا الاجتماعية النــابعة من المصلحة والموقف . وبحسب هذه الرؤيا الاجتماعية كذلك يكون منهجا ، فقد يكون منهجا عقليا مستندا الى العلم والواقع الموضوعى ، وقد يكون منهجا حدسيا يستند الى التعاطف والمعاناة الوجدانية ، وهكذا .

ومن هذا كله نستطيع أن نحدد معالم الفلسفة ، بأنها تعبير عن القسمات الأساسية والجوهرية فى خبرة الانسان ازاء وجوده الذاتى والبشرى عامة، وازاء الوجود الطبيعى كذلك ، فى غير عزلة عن حقائق العلم ، وأوضاع المجتمع ، وفى غير حياد منها

إن الفلسفة بهذا المعنى ليست مجرد تأمل عقلى ، أو شطح صوفى ، وإنما هى بالضرورة موقف من العلم والمجتمع والتاريخ أراد صاحبها ذلك أو لم يرد

ولهذا فلا يمكن فصل الفلسفة عن العلم ، ولا يمكن فصلها عن تاريخها، ولا يمكن فصلها أو فصل تاريخها عن التفسير العلمى للتاريخ

إن تاريخ العلم والتكنولوجيا وإن دراسة القوانين الأساسية لحركة التاريخ ، فصول رئيسية فى أى تاريخ جاد للفلسفة . وبغيرهما لا يمكن أن تتحدد معالم المذاهب الفلسفية وبغيرهما لا يكون للفلسفة تاريخ حقيقى ، فى الماضى ، أو المستقبل.

فماذا إذن عن الحاضر ؟

إن الفلسفة المعاصرة تعانى أزمة حادة ، هى فى الحقيقة أزمة العصر كله .. أزمة عالم ينتقل بأكمله من الرأسمالية الى الاشتراكية ..

وأغلب الفلسفات المعاصرة تعانى أزمة احتضار الرأسمالية ، أكثر مما تعانى أزمة ميلاد الاشتراكية

ان جوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين ، عزلتها عن الثورة الاجتماعية ، وعزلتها عن الثورة العلمية

وباسم تأمل المصير البشرى ، ومعاناته وجدانيا ، وباسم البحث عن الخلاص ، تزداد عزلة الفلسفة المعاصرة فى المجتمعات الرأسمالية ، وتموت شيئا فشيئا مع مجتمعاتنا ..

ولكن .. ماذا نطلب من الفلسفة فى عصر التحول الى الاشتراكية ، فى عصر العلم والسيبرنيطيقا ؟

لقد تعقدت الأوضاع السياسية والاجتماعية وتنوعت وتداخلت فى كثير من الأحيان ، وبلغت حدا بشعا من التوتر والصراع . وجماهير العالم فى كل مكان تبدع أشكالا جديدة ثورية من الحكم والنظم الاجتماعية ،

وهى تتحرر شيئا فشيئا من الاستغلال والاستعمار والتخلف ، وتنهى عصر الحروب والمجاعات والأوبئة . إن ملايين من البشر تتحرك حركة واعية دائبة فى كل مكان للسيطرة على مصائرها وتوجيه دفة حياتها الجديدة . إن ملايين من البشر تتعلم وتتعامل مع أعقد الآلات الحديثة وتتطلع الى الغد وتصنعه ..

ولقد بلغت العلوم حدا رهيبا من التعقيد والتخصص ، وأصبحت لا تتحدث بغير لغة رياضية عالية ، خالية من الملامح . وتوصل العلم الى مكتشفات مذهلة فى مختلف المجالات ، وارتفع الى الفضاء ودار دورات حاسمة ، وأطل فى الوجه الآخر للقمر ، وبعث برسالة الى المريخ

أين الفلسفة من هذا كله ، من هذا التعقيد الاجتماعى البالغ ، والتعقيد العلمى البالغ كذلك ؟

ماذا ننتظر منها ؟

هل من سبيل الى مذاهب ونظم فلسفية ، على غرار المذاهب والنظم السابقة القديمة ؟

هل من سبيل الى فلسفة تكون العلم الشامل لعصرنا كما كانت فلسفة أرسطو وديكارت وهيجل ؟ مستحيل مع هذا التخصص والتعقيد فى مجال العلم والمجتمع على السواء

ولكن ما دور الفلسفة اذن ، ما وظيفتها ، هل تتوارى فى المعاهد والجامعات ، وتصبح مجرد محاضرات مجردة . أو سرد برىء لأفكار بعض الفلاسفة ، والتعليق عليها فى خشوع وجلال ؟

هل أجهز العلم على الفلسفة ؟ وهل أصبحت الفلسفة ــ كما يقال ــ بحثا عقيما فى غرفة مظلمة عن قبعة سوداء غير موجودة ؟ أم ان الواقع الجديد الصاعد يبشر بميلاد فجر فلسفة جديدة كذلك ؟!

إذا كان عصر المذاهب والمدارس الفلسفية على النحو القديم قد انتهى ، فليس معنى هذا! أن الفلسفة قد انتهت ، وإنما معناه ، أن تقوم فلسفة جديدة تتلاءم مع طبيعة العصر الجديد . كيف ؟

فلنتأمل أولا تأملا سريعا ماذا تعنيه بعض الفلسفات المعاصرة .. أو بوجه خاص الوجودية والوضعية المنطقية .

إنهما مدرستان فلسفيتان مختلفتان تماما من حيث الموضوع ومن حيث المنهج ، فالوجودية موضوعها الوجود . والوضعية موضوعها المعرفة ، والوجودية منهجها الحدس والمعاناة الوجدانية ، والوضعية منهجها التحليل المنطقى الشكلى . ورغم هذا الاختلاف البين فما أعمق ما بينهما من صلات فكلتاهما تقف بمعزل من الثورة الاجتماعية . بمعزل من أحداث العصر . أما بالنسبة للموقف من العلم فان الوجودية تتناقض مع منهجه ، ولا تعنى بنتائجه وحقائقه ، وتتخذ لنفسها مسارا مستقلا بعيدا عن مساره . أما الوضعية المنطقية فانها تزعم لنفسها العلمية ، ولكنها فى الحقيقة تقف موقفا غير علمى من العلم ، وتجعل من وظيفتها ومن وظيفة الفلسفة مجرد تحليل منطقى لغوى للعبارات العلمية . وكلتاهما لها نظرة فردية تجزيئية الى الأشياء . فإذا كانت الوجودية تحرص على «الآن» مصدرا للتجربة الحية ، فان الوضعية لا تحفل بغير المدرك الحسى كما أشرنا من قبل . وكلتاهما تنكر التجريد والتعميم والفكر النظرى . فهى خالية من المعنى عند الوضعى المنطقى ، وهى خالية من الخبرة الحية عندالوجودى ، وكلتاهماتهتم اهتماما بالغا باللغة ، فى مستواها الاشتقاقى ، لا فى المستوى الاجتماعى . ولو صح التعبير لقلنا إن الوضعية المنطقية هى الوجودية فى مجـال نظرية المعرفة ، وإن الوجودية هى الوضعية المنطقية فى مجال الوجود .

إنهما دعوتان تجزيئيتان للحقيقة الانسانية ، وللموضوعية العلمية ، وهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة .

ان الوضوح العلمى لا يتحقق بتحليل العبارات العلمية تحليلا لغويا كما يفعل الوضعيون المنطقيون . وإن الوضوح الوجودى لا يتحقق بمعاناة التجارب الوجدانية المعزولة أو الشاذة . وإنمـا يتحقق الوضوح العلمى والوجودى على السواء بالعلم الثورى كذلك .

ان الوضعية المنطقية والوجودية انما تعبران فى الحقيقة عن أزمة الفكر

الفلسفى فى المجتمع الرأسمالى ، غربة المفكر ازاء المنجزات العلمية الجبارة ، غربته فى ظل النظام الاستغلالى السائد .

فماذا فى الدول الاشتراكية ؟

إن ما أعرفه لا يسمح لى بالحكم الصائب . إن الكتب التى تصدر فيها وتترجم الى لغات نستطيع أن نقرأها ، كتب تعليمية فى المحل الأول ، لاتعبر عن ابداع فلسفى .

ولاشك أن الثقافة الفلسفية عامة تزدهر فى البلاد الاشتراكية ، فالاشتراكية ثورة وعلم وفلسفة كذلك ، ولكن لعل المرحلة السابقة التى تسمى بمرحلة عبادة الفرد قد جمدت من تلك الثقافة ، وجعلتهاقواعدنهائية

وفى تقديرى أن الفلسفة فى البلاد الاشتراكية لم تتمكن بعد من استيعاب خبرة العصر ، وخلاصة انتصاراته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية ، ليس أدل على هذا من أنه ليس هناك كتاب فى تاريخ الفلسفة فيما أعرف غير كتاب الكسندروف الذى أدين أيام ستالين ، ولا أعرف مصير هذا الكتاب بعد ذلك ، هل تغير اتجاهه وتعدلت مادته ، أم ظهرت كتب غيره . وكذلك الشأن فى مجال المنطق . ليس ثمة دراسات وتعميقات ، وإضافات فى حدود علمى . والحقيقة أن أعباء جساما تقع على عاتق المهتمين بالفلسفة فى البلاد الاشتراكية . ان عليهم أن يواصلوا طريق الفلسفة المجيد . لقد انتهى حقا عصر الفلسفة الشاملة التى تقول كل شىء عن كل شىء ، ولكن الفلسفة لم تمت ولن تموت بل لعلنا ـ كما ذكرت فى بداية مرحلة فلسفية جديدة لم يحلم بها الانسان أبدا من قبل . ولعل تلك الفلسفات القديمة الشامخة أن تكون الى جانبها صفحات متواضعة .

لقد ازدهرت الفلسفة مع بداية الثورة البورجوازية ، ثم جفت وكادت تموت مع نهاية النظام الرأسمالى ، عندما بلغ مرحلته الأخيرة مرحلة الاحتكار والاستعمار ، ومع المجتمع الاشتراكى تتفتح كل امكانيات الازدهار الفلسفى من جديد . بل يصبح هذا الازدهار ضرورة ثورية وضرورة اجتماعية وضرورة علمية كذلك .

ان الثورة الاشتراكية التى تقوم على أسس فلسفية وعلمية ، لم تتمكن بعد من تجميع حصيلة هذا العصر الثورى ، سواء من الناحية الاجتماعية أو العلمية أو التكنولوجية .

لن يطالب الفيلسوف الجديد بالتخصص الدقيق فى مختلف فروع العلوم الطبيعية والاجتماعية ، لن يطالب بالمشاركة فى كل تفاصيل الحياة اليومية ، حتى يستطيع أن يصوغ صورة شاملة جوهرية للوجود الانسانى والطبيعى . ولكن لن ينعزل الفيلسوف الجديد عن نتائج العلوم جميعاً ، طبيعية كانت أم اجتماعية ، وستكون فلسفته تعميقا لنتائج هذه العلوم ، ولنتائج الأحداث الاجتماعية فى عصره كذلك .

ولن تكون الفلسفة قاصرة على طبقة محدودة من الفلاسفة السادة ، ولا حفنة من الأساتذة الذين يحترفون الفلسفة فى المدارس والمعاهد والجامعات ، وإنما ستصبح نظرة شاملة للناس جميعا ، تتحقق بها وحدة العمل ، ووحدة الفكر ، ووحدة الوضع الثورى الجديد للبشرية . وما أحوج الفكر الفلسفى المعاصر ، الى تجميع نتائج العلوم الحديثة . وان كان أغلبها مازال أسرارا أو طلاسم .

وما أحوج هذه العلوم أولا الى الاهتمام بالفلسفة . ما أحوج كل علم من العلوم الى فلسفة خاصة به ، ينميها ويطورها ويغذيها بنتائجه . أحوج الفكر الفلسفى المعاصر ، الى تجميع نتائج العلوم الحديثة . وإن وما أحوج الكيمياء ، وما أحوج الرياضة ، وما أحوج علم النفس وعلم الاجتماع ، وغيرها من العلوم الانسانية والاجتماعية .

لماذا توقف علم النفس وكاد أن يصبح جامدا لا جديد فيه ولا جدية ؟ لأنه أصبح مجرد تجارب جزئية وشذرات لا تتحرك فى إطار فلسفى شامل ، يعمم نتائجه ، ويوجهها ويستخلص منها ماهو جوهرى ، ويكشف وحدة النفس البشرية .

لماذا تخلف علم الاجتماع .. لماذا يبحث له من جديد عن طريق ؟ لأنه أصبح ذا طابع مكتبى ، بل أصبح فى كثير من الأحيان نوعا من الخدمة الاجتماعية ، نوعا من الاصلاحية الفكرية ، لأنه مازال عاجزا عن أن يرتبط بفلسفة شاملة . وهل تصح نتائج علم النفس مثلا إن لم ترتبط بنتائج علم الاجتماع ، وهل تصح نتائج علم الاجتماع إن لم ترتبط بنتائج الاقتصاد والتاريخ ، وهل تتم معرفة التاريخ بدون معرفة المجتمع والنفس، والتكنولوجيا ، والعلم وهكذا ..

ما أحوج كل علم من العلوم الى فلسفة شاملة له ، وما أحوجها جميعا الى فلسفة أكثر شمولا توحد بين نتائجها جميعا وتعممها .

وفى تقديرى أن السنوات القادمة من ازدهار العلوم وازدهار الثورات الاجتماعية واستقرارها ، ستحقق هذا الاتجاه . ستخرج كثيرا من العلوم الانسانية والطبيعية من حدود تخصصها الشديد ، حدود تجريبيتها الجزئية ، لتستخلص لنفسها أساسا عاما وإطارا فلسفيا شاملا هو ثمرة نتائجها وخبراتها التفصيلية . والفلسفة ليست خلاصة نظرية عامة لنتائج كل علم فحسب بل هى التوجيه النظرى كذلك لهذا العلم نفسه فى خطواته التجريبية الجزئية ، سواء من حيث المنهج ، أو من حيث اختبار بعض الفروض ، الى غير ذلك . ولهذا فإن هذا الاتجاه الفلسفى فى العلوم المختلفة لن يكون على حساب الاتجاه التجريبى وإنما سيكون دعامة له

والى جانب هذه الفلسفات المتخصصة الجزئية ، ستتوفر الإمكانيات لتعميم نتائجها واختبارها اختبارا مشتركا عاما ، وإقامة فلسفة شاملة نابعة من الخبرة الاجتماعية والعلمية العامة للبشرية . لن تكون علما للعلوم كما قد يقال ، وانما ستكون التأصيل النظرى والبلورة العقلية والتعميم الشامل للقوانين الأساسية لتلك العلوم . وستكون هذه الفلسفة العامة بدورها مصدر خصوبة وغنى للفلسفات الجزئية الخاصة ولعلومها كذلك . إنها تستمد خاماتها من تلك الفلسفات ثم تعود لتنقل اليها عصارة الخبرة البشرية الشاملة . والفلسفة بهذا المعنى لن تكون عملا فرديا . ستكون

عملا جماعيا منظما ، دون أن تهمل الفرد المتميز العبقرى .

والفلسفة بهذا المعنى كذلك لن تخلو من الاختلاف فى التفسير والتنوع فى الرأى ، والتنازع فى الاختصاص ، والتمايز فى صياغة النتائج العامة أحيانا . ولكن لن يكون الاختلاف هذا تناقضا حاسما نتيجة لتمايزات طبقية ، واختلافات اجتماعية ، وانما سيكون اختلافات فى اطار وحدة التجربة البشرية ، وحدة المصالح العامة ، وستنبع الاختلافات من تنوع الخبرات ، وتعدد الكفاءات ، فضلا عن الطابع المتجدد دائما للحقيقة الموضوعية ذاتها .

ألسنا نجد بعض ملامح هذه النظرة الفلسفية الجديدة فى كتاب السيبرنيطيقا « لفينر » .

على أن آفاقا أرحب وأعمق ما تزال تنتظر الفكر الفلسفى الجديد . إن تعميم نتائج الثورات الاجتماعية فى آسيا وافريقيا ، وإن تعميم نتائج رحلات الفضاء ، ونتائج الخبرات العلمية والتكنولوجية الكامنة وراءها ، سوف تفجر فى الفكر البشرى أحلاما وأفكارا وقيما بالغة الرفعة والخصوبة وإن استخدام السيبرنيطيقا على أوسع نطاق فى مختلف المجالات الانتاجية والعلمية والاجتماعية ، سيحقق انتصارات فكرية وعملية خارقة . ان القدرات العضوية نفسها للذهن البشرى سوف تتطور ، وتنمو وتتسامق تحليقا وتعميقا .

هل يعنى أن تزداد الفلسفة تخصصا وتعقيدا كبقية العلوم ؟ لا بل ستخرج الفلسفة الى الشوارع والأسواق والمهرجانات . وستكون الحديث اليومى للناس . لن يكون سقراط بدعا فى التاريخ البشرى . وإنما ستمتلىء أسواق المستقبل بأمثاله وبمن يفوقونه قدرة وكفاءة وعبقرية . وسيناقشون أرقى وأنبل القضايا الشاملة . ذلك أن رجل الشارع أو رجل السوق ، لن يكون هذا الحطام الآدمى الذى خلفته المجتمعات والأنظمة الاستغلالية ، وانما سيكون ابن العلم والحضارة والثورةوالرخاء ستكون الفلسفة هى لغة الشارع ، لغة المسرح ، لغةالسينما ، لغة البيت ،

لغة الحديث العادى .

والذين يستغربون لهذا أقول لهم إن الفلسفة اليوم ودائما هى لغة الحديث العادى ، لغة البيت والشارع والحقل والمصنع . ولكنها فى معظمها ما تزال تزخر بالفكر القديم بالعادات القديمة ، بالرؤيا الفكرية المتخلفة . لو سألت فلاحا أميا متخلفا عن أى شىء لأجابك . إن الريف يمتلىء بفلسفة متكاملة تحمل اجابات على كل شىء .

ولكن القضية هى : أننا نريد أن نستبدل بهذه الفلسفة القاصرة ، المعبرة عن نتائج الحياة فى مجتمعات الاستغلال الاقطاعى والرأسمالى ، وربما فيما قبل ذلك ، فلسفة أخرى علمية تحمل نضارة العصر ، وتعبر عن روح الجديد ، وتحقق إيقاعا بشريا جديدا فى الحياة والفكر والعمل ، وتتيح نظرة شاملة الى الكون والمجتمع .

لن تكون الفلسفة تغربا كما يقول أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ، بل ستكون وعيا علميا ومشاركة اجتماعية ، واستمتاعا أعمق بالحياة والجمال والفن والحرية ..

ويوما لن يجد الانسان نفسه فى حاجة الى أن يسأل : ماهى الفلسفة . ستكون الحياة كلها اجابة على هذا السؤال . لأنها ستكون خالية من كل ماينسج الأوهام والغموض والشكوك من حوله

ومن يدرى لعلها كذلك أن تكون البداية الحقيقية للفلسفة ..

الواقعية في الفكر الفلسفي

ما أكثر الأعباء العلمية والتطبيقية التى تواجهنا هذه الأيام . ولكن .. لا عمل بغير فكر ، ولا تطبيق بغير نظرية . بل لن نحسن حمل الأعبــاء العملية بغير بوصلة فكرية تهدينا ، ولن نحسن التطبيق بغير مؤشرات نظرية توجهنا .

والفكر النظرى ليس ترفا ، بل هو ضرورة عملية ! إنه ليس عبئا على حركة الواقع الحى ، بل هو قوة محركة وموجهة ومضيئة لحركة الارادة الانسانية ، للتعرف على هذا الواقع ، والسيطرة عليه ، وتوجيهه لمصلحة الانسان .

لهذا يسعدنى ونحن فى غمرة أعبائنا العملية والتطبيقية أن أطالع جهودا فكرية تستنبتها أرضنا الثقافية الخصبة حتى لو كانت بعض هذه الجهود فكرا مجردا خالصا لا يمس هذه الأعباء العملية والتطبيقية مسا مباشرا .

بل أتجاسر فأضيف كذلك .. إننا أحوج مانكون الى التجريد الفكرى كى نحسن ممارسة التجريب العملى ! بشرط واحد .. أن يكون هــذا التجريد تعميما صحيحا لخبرة عملية صحيحة . ماهى النظريات العلمية ؟ أليست تجريدا فكريا نابعا من خبرة عمل ..

لقد طال مدخلى الى كتاب فكرى خالص ، سعدت بقراءته طــوال الأسابيع الماضية . إنه « دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة » للدكتور يحيى هويدى .

يبدأ الكتاب بعرض جديد حقا لفلسفة ديكارت . فيكشف لنا خلال متابعة تاريخية مستأنية موقفه الفلسفى الواقعى . وأكاد أقول العلمى . ثم يعرض لنا المفكر آخر على نقيضه هو الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران، لأول مرة ــ فيما أعرف ــ فى المكتبة العربية . ويكشف لنا التنــاقض

(*) جريدة الاخبار : ١٧ ابريل ١٩٦٩ .

بين ديكارت ومين دى بيران . وبذات المنهج يتحرك بنا الى فيلسوفين متناقضين هما كانط وصموبل الكسندر . أولهما مثالى ، والثانى واقعى . ثم يمتد بنا الكتاب بعد ذلك الى طائفة من الدراسات الفلسفية حول الميتافيزيقا من أرسطو حتى سارتر ، فضلا عن طائفة أخرى من المقالات التى يعالج فيها بعض قضايانا الواقعية معالجة فلسفية مستنيرة .

وقد لا أستطيع فى هذه العجالة أن أعرض للجوانب الفكرية الغنية فى هذا المجلد الضخم القيم . وحسبى أن أنوه بميزته التى يتحلى بها . إنك تحس خلال قراءته أنك فى حضرة مفكر ايجابى يقظ ، لا يهمش على تاريخ الفلسفة ، ولا يكتفى بالتحليل والتوضيح ، بل يتعمق وينتقد ويقيم حوارا فكريا حارا فى كل صفحة من صفحاته . إنه يعمل فكره إعمالا ناضجا جادا فى مختلف قضايا الفكر والوجود ، ويتحرك بك فكره نحو آفاق جديدة من الوضوح الفكرى النشط المتطلع .

وقد تختلف مع الدكتور يحيى هويدى فى بعض القضايا ، كما اختلفت معه ، ولكنك لا تملك الا أن تنبهر بقدراته الفكرية ، وبتكامل نظرته ، وبإخلاصه الشديد مفكرا وإنسانا .

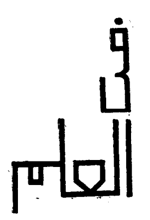
وقد لا يسمح المجال هنا بأن أعرض لبعض القضايا التى اختلفت فيها مع كتاب الدكتور يحيى هويدى . ولكنى أكتفى بقضيتين : الأولى تتعلق بمفهوم الواقعية فى الفلسفة . فالواقعية لا تكون بمجرد التمييز بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى فى المعرفة ، بين حدود الواقع ، وحدود الواقع كما يبدو لى من كتاب الدكتور يحيى هويدى . وإنما تكون كذلك فى طبيعة النظرة الى هذا الواقع الخارجى ، وبمدى القدرة على معرفة قوانينه الموضوعية ، المادية والاجتماعية على السواء . كما تكون فى مدى القدرة على معرفة العلاقة بين قوانين الواقع وقوانين الفكر ، وتحديد العلاقة الديناميكية بينهما .

والقضية الثانية قد تكون فرعية ولكنها مهمة للغاية . وتتعلق بمفهوم الحتمية التاريخية . فالدكتور يحيى هويدى يرى أن القول بالحتمية

التاريخية يتناقض مع القول بفاعلية الإرادة الانسانية . والحقيقة أن الحتمية التاريخية لا تتناقض مع الإرادة الانسانية . بل تتحقق هذه الحتمية بالإرادات الانسانية ، وبوعى هذه الإرادات بقوانينها ، ولهذا فلا تناقض بين الحتمية والحرية . ولعل الخلط بين الحتمية بمعناها التاريخى والحتمية بمعناها الفيزيائى هو الذى يقيم فى الذهن هذا التناقض الشكلى بينها وبين الإرادة الانسانية الحرة .

تمنيت لو أواصل الحوار مع مختلف القضايا الغنية التى تضمنها هذا المجلد القيم . ولكن حسبى هذه الاشارات العابرة ، التى لا تقلل من أهمية هذا العمل الجاد الذى غمرنى بالسعادة الفكرية طوال معايشتى له .

إن هذا الكتاب ــ بغير شك ــ تعبير عن مستوى جديد من النضج الفكرى فى حياتنا الفلسفية والثقافية عامة .



- السيبرنيطيقا
- دفاع عن العلم
- العلم والحرية
- التفكير العلمى عند العرب
- اليسار العربى والنظرية العلمية
- دفاع عن التاريخ
- دفاع عن حضارة الطين
- الوعى بالتاريخ فى الميثاق
- التحليل النفسى والتاريخ
- التفسير الجنسى للتاريخ
- التاريخ لايصاغ فى غرف النوم
- نظرية النسبية ليست نسبية
- ابتسم من فضلك للنسبية
- يامصطفى محمود .. مدد

السيبرنيطيقا

نحن اليوم على أبواب ثورة صناعية ثانية ، ليست ذرية كما قد يتبادر الى الذهن ، وإن تكن الطاقة الذرية إحدى مقوماتها ، ولكنها ثورة تقوم على أكتاف عملاق جديد .. هو السيبرنيطيقا .

والسيبرنيطيقا ليست أكسيرا للحياة ، وليست عنصرا جديدا ، وإنما هى علم ، علم للسيطرة والترابط والاتصال ، بها عرفت الانسانية الرادار ، والآلات الحاسبة الالكترونية والجهاز الذى يلعب الشطرنج فيهزمك ، والآلة القارئة التى تغنى مكفوفى البصر عن أبصارهم ، والمصانع الضخمة التى تنتج بدون أعمال ، والنموذج الذى يكشف لنا أسرار أدمغتنا المفكرة وأجهزتنا العصبية ، والسبيل الى إزالة الثنائية الزائفة بين الفكر والمادة وضمهما فى عملية وظيفية ذات مدلول متطور .

والسيبرنيطيقا كلمة يونانية معناها موجه الدفة وقائدها ، ومنها اشتقت الى اللغات الأوربية الحديثة كلمات متعددة تحمل مدلولَ الادارة والحكومة والسيطرة .

ولكنها لم تستخدم للدلالة على هذا العلم الجديد قبل صيف سنة ١٩٤٧

١ ــ منذ منتصف القرن التاسع عشر أخذ بناء نيوتن العلمى يتصدع ، لا لأنه يحتوى على أخطاء فى تركيبه المنطقى ، وانما لأنه يقف عند ظواهر محدودة الحركة ، هى التى يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشرط للتنبؤ باتجاهاتها المستقبلة . وقد اقتصرت آليات القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر على هذه الحدود حدود الموضع والسرعة ، وتمثلت فى آليات الساعات والروافع .

وعندما ثار شعراء القرن الثامن عشر والتاسع عشر على ميكانيكا نيوتن دفاعا عن الإنسانية وتلقائيته ، كان لديهم بعض الحق ، لافى ثورتهم على

(*) مجلة علم النفس : فبراير ١٩٥٢ .

مادية العلم ، وإنما على ميكانيكية نيوتن القاصرة . ولكنهم أخطـأوا إذ ظنوا هذه الميكانيكية والآليات المرتبطة بها هى العلم

وثورة العلم الحديث هى ثورة على هذه الميكانيكية وآلياتها المرتبطة بها ، وذلك بقصد استيعاب ظواهر جديدة للحركة وصياغة آليات مرتبطة بها غير محدودة بالحدود الميكانيكية النيوتونية .

وظواهر العلم الحديث ظواهر ليست ذات موضع أصلى محـدد أو سرعة أصلية محددة ، وإنما هى ظواهر غير منعزلة بل هى مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك فى وسط نشيط .

وآليات العلم الحديث أقرب الى حرية الانسان من آليات التروس والروافع،لأنها آليات فى مقدورها أن تتذكر وأن تهدف وأن تتنبأ وأن تتكيف

والسيبرنيطيقا علم هذه الآليات المتكيفة ، هذه الآليات التى تشارك فى صياغتها العلوم الحديثة جميعا من فيزياء وكيمياء وعلم حياة وطب عقلى وعلم نفس وعلم اجتماع وعلم اقتصاد وغير ذلك من سائر العلوم .

والسيبرنيطيقا بهذه المشاركة دلالة على وحدة النظرية العلمية الحديثة ، الى جانب أنها ثورة صناعية ضخمة وانتصار للفلسفة المادية غير الميكانيكية

٢ ــ كلنا يعرف هذا العملاق الحديدى ، الذى طالما أثار فينا الرعب فى الأفلام الأمريكية ، هذا الانسان الآلى الذى يحركه خالقه بأن يضغط على أزرار معدودة ، فيندفع هذا الانسان يحطم الحوائط ويجتاح العقبات ويأتى بالمعجزات ثم ينتهى عادة بأن يقضى على هذا الخالق الذى يحركه بأن يضغط على أزرار معدودة . ولقد استمدت السينما الأمريكية هـذه الشخصية الحديدية من بعض المؤلفات الأدبية . على أنه توجد محاولات جدية لصياغة مثل هذا الانسان الآلى . وترجع أولى هذه المحاولات الى القرن الثامن عشر ولكن لم تستكمل أول صياغة جدية لهذه المحاولات الا فى سنة ١٩٣٠ حين ولد أول انسان آلى وتسمى باسم السيد تيلفوكس ، صاغه المهندس ونسلى Wensley لشركة وستنجهاوس للاعمـال الكهربائية (١) .

(1) Les Automates. A. Chapuis et E. Droz Neuchatol. éd. du Griffon P. 389.

وللسيد تيليفوكس القدرة على تلقى الأوامر عن طريق التليفون والاستجابة لها فى حدود شفرة صوتية معينة . وقد استخدم السيد تيليفوكس فى حراسة منسوب المياه فى خزانات وزارة الحربية بواشنطون . فعندما كانت مصلحة مراقبة مناسيب المياه ترغب فى معرفة المنسوب ، تقوم بالاتصال تليفونيا بحضرة السيد تيليفوكس الذى يسارع فورا بصياغة الرقم المطلوب وإبلاغه . ثم استخدم السيد تيليفوكس بعد ذلك فى مراقبة مناسيب المياه لنهر الرون فى اقليم تاليه كما استخدم فى مناطق أخرى عديدة (١) .

وأخذت تظهر أشكال متعددة للانسان الآلى ، منها السيد « الكترو أو الرجل الحديدى » و « منصوروس » و « فوكاليت » و «مارصولوس» و « المرأة الثرثارة » و «الموسيقية» والسيد صابور الرابع وغير ذلك (٢)

وتختلف هذه الأشكال المتعددة وتتفاوت فيما بينها من ناحية القدرة على العمل ومواجهة الأخطاء والعقبات . ولهذا كانت المسألة الرئيسية هى مقدرة هذه التركيبات الآلية على التصرف إزاء المواقف الجديدة غير المتوقعة والتكيف معها والتنبؤ بجانب منها إن أمكن .

وفى خلال الحرب العالمية الثانية استخدمت بعض الآلات التى تحقق جانبا من هذه الوظائف . ومن أهم هذه الالات الرادار والآلات الحاسبة الالكترونية . فجهاز الرادار لايقف عمله عند تحديد موضع الطائرة تحديدا مستمدا من موجاتها الصوتية ، بل هو يقوم آليا كذلك بتوجيه المدافع المضادة للطائرات لا الى موضع الطائرة بالفعل ، وإنما الى الموضع المحتمل أن توجد فيه عند وصول القذيفة . أما الآلات الحاسبة الالكترونية فهى مرحلة متطورة للغاية فى هذا السبيل . كان العلماء خلال الحرب يواجهون ــ وهم يقومون بتصميم الآلات والأجهزة الحربية ــ بضرورة إجراء عمليات حسابية طويلة معقدة يستنفد إجراؤها بالقلم والورقة أشهر بل سنوات . ولهذا طورت الآلات الحاسبة وأعدت بحيث تستطيع أن تقوم آليا بهذه

---

(١) المرجع السابق صفحة ٣٩٠
(٢) المرجع السابق صفحة ٣٩٠ ــ ٣٩٢ .

الحسابات الطويلة مهما بلغت من التعقيد والتجريد . وأصبح فى مقدور هذه الآلات أن تحسب فى دقائق معدودات معادلات معقدة قد تستلزم الأسابيع والأشهر لو استخدمت الورقة والقلم . ولولا هذه الآلات لما تحققت الانتصارات الصناعية الضخمة فى مجال توليد الطاقة الذرية . ولهذه الآلات الحاسبة القدرة على (1) :

١ ــ أن تتغذى بالمعلومات .

٢ ــ أن تختزن فى شكل أو آخر النتائج التى تحصل عليها من المراحل الحسابية الأولية .

٣ ــ أن تستخدم هذه النتائج استخداما سليما فى الوقت المناسب ، أى أن تختار منها مايتفق والمرحلة الحسابية الخاصة .

٤ ــ أن تفيد عن النتائج النهائية .

وهذه العمليات ــ كما نرى ــ ليست مجرد عمليات حسابية بل هى عمليات منطقية . فالجهاز يتحرك بحسب خطة ، ويحققها . إنه يتلقى المعلومات ويختزنها ثم يتذكر منها مايلائم كل مرحلة بعينها ثم يختار من بينها ثم يربط بين النتائج الجزئية المختلفة المرتبطة بمراحل حسابية سابقة ثم يحمل اليك النتيجة الأخيرة التى تريدها . فلو أخذنا مثلا احدى العمليات الجزئية البسيطة كعملية الضرب ، وهى إحدى العمليات الكثيرة المعقدة التى تجرى داخل الجهاز ، فهذه العملية نفسها تشتمل على عمليات جزئية وهى حواصل الضرب الفرعية التى تساهم فى صياغة النتيجة الأخيرة لعملية الضرب هذه ، فهى مراحل مؤقتة فى عملية الضرب ، ولهذا ينبغى للجهاز أن يمحوها بمجرد القيام بها ، ويستبقى على النتيجة الأخيرة لعملية الضرب ليربط بينها وبين نتيجة أخرى لإجراء عملية ضرب أخرى أو قسمة أو ماشابه ذلك من مختلف التفاعلات الرياضية داخل الجهاز . وهناك بعض النتائج التى تعلق لفترة تطول أو تقصر الى أن يأتى دورها المنطقى فتتفاعل

(1) J.O. Wisdom : The Hypothesis of Cybernetics. Jrn. of Phil. of Science Vol. II. N.SP.

فى أى شكل من الأشكال مع نتيجة أخرى لتفرز نتيجة ثالثة تنتظر دورها من العملية الرياضية الكبيرة التى يقوم بها الجهاز ككل .

والحق أن مثل هذه الأجهزة تحقق كل العمليات المنطقية الصورية مما يجعلها أجهزة منطقية لا أجهزة حاسبة .

وتقوم هذه الأجهزة أساسا على آلية خاصة ليست من قبيل آليات الروافع والتروس وانما هى آلية ضابطة ، ويمكن توضيح هذه الآلية الضابطة (١) Feed-back mechanism بمثالين بسيطين للغاية . الأول هو الجهاز المنظم للحرارة . ووظيفة هذا الجهاز أنه يحتفظ بالحرارة فى حدود معدل معين . فعندما ترتفع الحرارة فى الأماكن المستخدم فيها هذا الجهاز ارتفاعا يفوق كثيرا هذا المعدل ، فان شدة الحرارة نفسها تعمل على وقف عمل المصدر الذى تتولد منه الحرارة مما يقلل من درجتها . ويتم هذا بشكل آلى وبلا انقطاع مما يحتفظ بالحرارة فى معدل ثابت . ولكن ليس معنى هذا أن تظل الحرارة فى درجة ثابتة وانما هى تتذبذب حول هذه الدرجة ارتفاعا وهبوطا .. ولكنها بنفسها — عن طريق جهاز منظم الحرارة — تقترب دائما من المعدل . وهذه الآلية أنموذج بسيط للغاية للآلية الضابطة . ونسوق المثال الثانى . لنفترض أن جهاز تفريخ البيض الذى يسخن بالغاز تمر بداخله أنبوبة غاز ، وأن بالونا صغيرا منتفخا فى قاع هذه الأنبوبة . عندما يسخن جهاز التفريخ الى درجة معينة يتمدد البالون وبهذا يتناقص الغاز المار خلال الأنبوبة فتصل الى فرن الجهاز كمية أقل من الغاز ، فتهبط درجة الحرارة ، وهذا مما يجعل البالون يتقلص فتزداد كمية الغاز التى تمر فى الأنبوبة الى الفرن فيعود الجهاز الى سخونته السابقة وهكذا . ودرجة حرارة جهاز التفريخ ليست ثابتة ثباتا مطلقا وإنما تتذبذب ارتفاعا وهبوطا حول معدل .

وهذان المثالان (٢) يوضحان لنا مايسمى بالآلية الضابطة السلبية .

---

(١) افضل اليوم ان تترجم بآلية التغذية العكسية ، فهذه ترجمة اكثر دقة وتعبيرا عن المقصود .

(٢) المثالان المذكوران فى المرجع السابق ص٢

ووظيفتها كما رأينا أن نقف فى وجه الآلة المولدة حتى لاتتجاوز معــدلا معينا وتظل محتفظة بهذا المعدل . وتسمى الآلية بالسالبة « لأن الشــغل الذى تبذله هذه الآلية يعترض عمل القوة الموجهة الرئيسية » (١)

وترتبط بالآلية الضابطة السلبية آلية ضابطة إيجابية ، وتؤدى عكس نتيجة الآلية السابقة . ففى مثال جهاز التفريخ ، لو أن البالون كان خارج الجهاز ومثبتا بشكل يجعله كلما امتد واتسع نتيجة لارتفاع درجة الحرارة ضغط على مقبض صنبور وفتحه جزئيا ، وبهذا يضاعف من حرارة جهاز التفريخ فيزداد اتساع البالون وضغطه على الصنبور أكثر من ذى قبل وبهذا يضاعف من حرارة جهاز التفريخ ، وهكذا تستمر العملية . فنجد أن جهاز التفريخ تزداد درجة حرارته « لا لأنه يستهلك مقدارا ثابتا من الغاز ولكن لأن الآلية الضابطة الايجابية تضاعف من تدفق الغاز » (٢)

ان الآلية الضابطة السلبية ــ كما رأينا ــ تستخدم لإعادة توجيه جانب من الطاقة المستمدة من مصدر القوة ضد بقية هذه الطاقة ، والآلية الضابطة الإيجابية تستخدم فى إعادة توجيه جانب من الطاقة الى مضاعفة الطــاقة المستمدة من مصدر القوة (٣) .

وكلا هاتين الآليتين تسميان بالآلية الضابطة البسيطة . وهناك أشكال أخرى من هذه الالية تتفاوت من حيث تعقدها ولكن حسبنا هذين المثالين البسيطين لتوضيح هذه الآلية .

والمهم أن نذكر أن السيبرنيطيقا تفترض :

أولا ــ أن هذه الآلية الضابطة السلبية هى الآلية الرئيسية فى الجهاز العصبى .

ثانيا ــ أننا بها يمكن تفسير التكيف تفسيرا ماديا .

٣ ــ ذكرنا من قبل أن درجة الثبات التى نحصل عليها بالآليات الضابطة السلبية ليست درجة مطلقة ، وإنما هى معدل لذبذبات تتراوح بعدا أو قربا

(١) المرجع السابق ص ٢
(٢) المرجع السابق ص ٣
(٣) المرجع السابق ص ٤

من درجة الثبات . ومهمة الآلية الضابطة هى دوام الاقتراب من هذه الدرجة وفى حالة فساد الآلية الضابطة نجد هذه الذبذبات تأخذ مدى واسعا ، فتتراوح بين درجات قصوى من القرب والبعد من المعدل . ففى حالة منظم الحرارة مثلا نجد أن فساد الآلية الضابطة يعنى اندفاع الطاقة فى ذبذبة حرارية بين درجتيها القصوى والدنيا ..

والقول بأن الآلية الضابطة هى الآلية الرئيسية فى الجهاز العصبى قول يحتاج الى بينات . ولهذا اتجه علماء السيبرنيطيقا لتأييد دعواهم الى أمراض الجهاز العصبى ، وخاصة مرض الـ Ataxia أو العجز عن تنظيم الأفعال فهذا مريض لا يشكو شللا ويستطيع أن يحرك ساقيه لو تلقى أمرا بذلك . ولكنه عندما يمشى يتحرك حركة غير متثبتة . عيناه الى الأرض ، على ساقيه يستهل كل خطوة بأن يضرب الأرض بقدمه ، ملقيا ساقا بعد الأخرى فى تتابع أمامه . ولو أغمضت لهذا المريض عينيه ، لما استطاع أن يقف ، ولترنح وسقط على الأرض .

وهذا مريض آخر ، عندما يجلس مستقرا على كرسيه ، لا يلوح أنه مصاب بشىء . فلو قدمت له سيجارة ، لطوح بيده عبرها محاولا أن يمسك بها ، ثم اعاد يطوح بيده مرة أخرى فى الاتجاه الآخر ، ثم يتلو ذلك بأن يطوح يده مرة ثالثة الى أن تصبح حركته اهتزازا عنيفا عقيما . ولو قدمت له كوب ماء لسكبها قبل أن يستطيع حملها الى فمه (١) .

والمريضان مصابان . بشكل أو آخر بمرض الـ Ataxia إن عضلاتهما قوية ، وصحتهما موفورة ، ولكنهما يعجزان عن تنظيم حركاتهما (٢)

ولقد استؤصلت بعض أجزاء الجهاز العصبى لبعض الحيوانات كالسمك المسمى الـ Cuttlefish والقطط . فكانت النتيجة أن اندفعت هذه الأسماك تسبح وهذه القطط تجرى الى أن ماتت (٣) .

لقد أدى الاستئصال الى العجز عن تنظيم الحركة والسيطرة عليها ، أو على حد تعبير السيبرنيطيقا الى توقف الآليات الضابطة السلبية . لأن

(١) Norlort Wiener : Cybernetics : P.113 Wiley and Sons. New York.
(٢) المرجع والموضع نفسه
(٣) J.O. Wisdum المرجع السابق ذكره ص : ١٠-١١

الآليات الضابطة هى المنظم للحركة . وتوقفها يؤدى الى خلل فى قـدرة أخرى هى القدرة على التكيف ، لأن التكيف مرتبط بالحركة المنتظمة . وبدون الحركة المنتظمة لا سبيل الى التكيف ..

ولكن الحركة المنتظمة ليست مفهوما عاديا ، إنما تحتاج الى بيان . وينبغى التفرقة أولا بين الاتزان والانتظام فى الحركة . فالاتزان الحركى كما نشاهده فى أبسط صوره ــ فى حركة البندول ــ درجة من الثبات يمكن أن نعدها مطلقة . أما الحركة المنتظمة فدرجة من الثبات ترتبط بالمتوسـط العـام للحركة . ففى المثال الذى سبق أن ذكرناه عن منظم الحرارة ، لايمكن أن نعتبر هذا المنظم جهازا للاتزان الحركى ، لأنه لا يأخذ شكلا ثابتا من الحركة ، وإن يكن فى متوسط حركته يحتفظ بدرجة من الثبات . ولكن هذه الدرجة هى متوسط الذبذبات المتراوحة التى يتعرض لها قربا أو بعدا عن درجة الثبات تلك . وعلى هذا فمنظم الحرارة يتصف بالحركة المنتظمة لأنه يحتفظ بمعدل ثابت معين من الحرارة ، على الرغم من العمليـات الجزئية التى تبتعد أو تقترب من هذا المعدل ، بلا انقطاع ..

والآليات النيوتونية ــ بوجه عام ــ مثال على الاتزان الحركى ، أما الآليات الضابطة فهى مثال على الحركة المنتظمة . وعلمـاء السـيبرنيطيقا يفسرون التكيف بهذه الحركة المنتظمة .. فالكائن العضوى ذو الطبيعة المتكيفة ليس مثالا على الاتزان الحركى لأن انتظام حركته لا يأخذ شكلا جامدا مطلقا من الثبات ، وانما هو ثبات لمعدل حركاته جميعا أو لتفاعلاته مع الوسط الذى يعيش فيه . وانتظام حركته هو محصلة لما يتبادله مع هذا الوسط الذى يعيش فيه . وانتظام حركته هو محصلة لما يتبادله مع الوسط من مادة وطاقة ، « بحيث تبقى الكميات المميزة له فى نهـاية الأمـر غير متغيرة [١] » مع قيام هذه العمليات التبادلية الدائمة . ودرجة حرارة الدم

(١) المرجع السابق ذكره ص ٧ .

مثال على ذلك . فالدرجة المعينة لحرارة الدم ليست حالة اتزان حــركى ، بقدر ماهى معدل لدرجات متعددة من التذبذب حول هذا المعدل ، هى إذن درجة ثبات تخضع لحركة منتظمة وليست حالة اتزان . « والــكائن العضوى فى حالة التكيف يعتبر على وجه التقريب فى حالة حركة منتظمة مثل منظم الحرارة (١) » . وعلى هذا فحالة التكيف هى حالة من الحركة المنتظمة التى هى محصلة لطائفة من العمليات التبادلية مع الوسط المحيط . ولاشك أن مثل هذه العمليات ليست بسيطة ، وإنما تواجه أشكالا متعددة من العقبات مما يجعلها فى « محاولة وخطأ » دائمين . وحالة التكيف فى الحقيقة إنما تقوم ماديا على « المحاولة والخطأ » كعملية دائمة يتحقق بها الانتظام ..

ولكننا إذا كنا بهذا المفهوم للحركة المنتظمة نستطيع أن نوضح المفهوم المادى للتكيف « كحالة » ، فما نعتقد أن آلية الحركة المنتظمة وحدها فى مقدورها أن توضح التكيف « كعملية » . ولاشك أن الأمر يحتاج الى آلية أخرى ..

على أن المهم أن نخلص هنا الى أن هذا المفهوم الفيزيائى للتكيف يصدق سواء بسواء بالنسبة للجهاز الآلى ذى الآلية الضابطة السلبية والــكائن العضوى . على أن هناك أمرا آخر يصدق عليهما الى حد معين هو المقدرة على التذكر ..

فالذاكرة الانسانية كما نعرف ليست مخزنا للذكريات المتجمعة فى منطقة ما من المخ وليست من الناحية التشريحية مرتبطة بموضع معين . وعلى هذا فهى ليست موضعية . وهى بهذا المفهوم إحدى الوظائف الرئيسية للجهاز العصبى ، وهى كذلك احدى الوظائف المهمة فى الآلات الحاسبة . فالذاكرة هى « المقدرة على حفظ العمليات السابقة واستخراجها فى المستقبل (٢) وتأخذ فى تركيب هذه الآلات أشكالا متعددة تتفق مع الوظائف المختلفة .

(١) المرجع السابق ذكره ص ٩ .
(٢) N. Wiener المرجع السابق ذكره ص ١٤٢ – ١٤٣

وأبسط أنواع الذاكرة فى الآلات الحاسبة هى تلك المرتبطة بفترة زمنية قصيرة . ويمكن تركيبها بالاحتفاظ بتتابع من المحركات تنتقل فى مدار مقفل (١) ، وتظل فى حركتها الدائرية الى أن يتم تدخل من خارج المدار فيتخلص من محتوياته وبهذا تنتهى مهمة هذه الذاكرة الجزئية .. على أن الذاكرة داخل الأجهزة تتركب من مدارات أكثر تعقيدا وذلك لما تؤديه من وظائف معقدة ، وما تقوم به داخل الجهاز من ارتباطات خاصة تتفق ولحظات معينة تساهم فى العملية الكبيرة التى يقوم بها الجهاز ..

والقول بأن الذاكرة الانسانية غير موضعية يحمل عليها جانبا كبيرا من هذا المفهوم الآلى للذاكرة . فهى نوع من العمليات الدائرية المتداخلة مع عمليات وآليات أخرى . الا أن الفارق الرئيسى بين الذاكرتين الانسانية والآلية هى أن الأولى مرتبطة لا بمعلومات فحسب وانما بشحنات وجدانية كذلك ، قد تكون هى أهم مقومات الذاكرة الانسانية . على أن لهذه الشحنات الوجدانية آلياتها التى يسعى علم النفس التحليلى للكشف عنها . وهنا يحلو لعلماء السيبرنيطيقا أن يربطوا بين التحليل النفسى وهذا المفهوم الآلى للذاكرة .

فالمحلل النفسى يعرف أولا أن المعلومات مختزنة على أبعاد متفاوتة وأنها ليست جميعا على مستوى واحد من التناول (٢) . ويحاول المحلل بوسائله المختلفة أن يكشف عن الذكريات المختزنة ليرفعها الى درجة وعى المريض ويكشف له عن علاقاتها المختلفة ، فيقبلها المريض أو ليخفف على الأقل من مضمونها الوجدانى (٣) والمحلل النفسى يقوم فى بعض الحالات التى تستوجب ذلك باستخدام الصدمات الكهربائية أو الاستعانة بالأنسولين واللترازول ولها جميعا تأثير قوى على المختزنات القديمة ، ويتضح هذا مما تحدثه الصدمات من إضعاف للذاكرة فى بعض الأحيان ومن تأثير ضار بها فى بعض الأحيان الأخرى لو أسىء استخدامها .

(١) المرجع السابق ص ١٤٣
(٢) المرجع السابق ص ١٧٤ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

وبين طريقة العلاج النفسى وطريقة معالجة الآلات الحاسبة التى أصابها عطل معين ، مشابهات يقف عندها كذلك علماء السيبرنيطيقا . ففى حالة عطل إحدى عملياتها الدائرية بلا توقف ، فان أول مانحاوله معها هو إفراغها من كافة المعلومات على أمل أن لايعاودها هذا العطل لو استهلت عملها بمعلومات جديدة . ولو لم تنجح فى هذا وكان العطل فى موضع بعيد عن متناول الآلية التى نفرغ بها الجهاز ، فاننا نعرض الجهاز لصدمة كهربائية هائلة على أمل أن نوقف الحركة الدائرية . ولو فشلنا فى هذا كذلك يفصل الجزء الفاسد من الجهاز ، اذ من الجائز أن الجانب المتبقى من الجهاز يحقق غرضنا تحقيقا ملائما [1] .

اننا لا نقول بأن الآليات داخل الآلات الحاسبة هى نفسها آليات النفس البشرية ولا أن الذاكرة الانسانية هى ذات العمليات الدائرية التى تدور فى مدار مقفل بالمعلومات داخل الآلات الحاسبة ، وإنما أن هذه الآليات وبما تضيفه من دلالات مادية على الذاكرة والتكيف نماذج تحمل بعض جوانب آلياتنا الانسانية ، وأن دراسة هذه النماذج تساعدنا على تفهم كثير من مشكلاتنا النفسية والعقلية ، بل قد لايقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه الى المجال الاجتماعى والاقتصادى بل والفنى كذلك .

٤ ــ لقد تحدثنا عن الآلات الحاسبة . ولكن الآلات الحاسبة ليست هى التعبير النموذجى عن السيبرنيطيقا بل هى أول محاولاتها الضخمة .فالآلات الحاسبة محدودة ــ مهما يكن من شىء ــ بحدود الخطة التى صممت بمقتضاها وكذلك شأن الجهاز الذى يلعب الشطرنج فهو محدود كذلك بحدود القواعد المنطقية التى تنتقل بمقتضاها القطع . ولكن الهدف الأكبر للسيبرنيطيقا هو أن تصوغ الآلة التى تستطيع أن تعيد تنظيم نفسها عندما تواجهها عقبة ، الآلة التى لا تقف عند حدود الخطة التى وضعها لها مصممها وإنما تتجاوز هذه الخطة فيما وراء معرفة مصممها نفسه ، الآلة التى تحاول

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ .

وتخطىء ، والتى تستجيب استجابة لاسبيل الى أن تتنبأ بها تنبؤا مطلقا

ولقد صممت السيبرنيطيقا آلات تستطيع أن يكون لها جانب غير ضئيل من هذه المميزات . وهكذا استطاعت الصناعة أن تهزم الفلسفة النظرية التقليدية . ذلك أن مثل هذه الآلات تدحض مبدأ ديكارت المشهور القائل بأن العلة والمعلول ينبغى أن يحتويا ــ على الأقل ــ على مقدار واحد من الحقيقة والكمال .. أى ألا يكون المعلول متفوقا على العلة فى حقيقته ودرجة كماله .

على أنه يبدو أن هذه ليست هى المعركة الوحيدة التى هزمت فيها الفلسفة النظرية القديمة ، فان التفرقة التقليدية بين الفكر والمادة تفرقة تتجه السيبرنيطيقا الى إزالتها لا على حساب الفكر ولا على حساب المادة ولكن لمصلحتها معا عن طريق مركب يجمع بينها فى عملية متفاعلة . فالعملية المنطقية التى هى من أخص مميزات الفكر أصبح من الممكن صياغتها صياغة صناعية بكل مافيها من كليات واستخلاصات وأشكال ، وإن هذا لا يعنى الوحدة النهائية بين المادية والذهنية ، وإنما يجعل الذهنية وظيفة عليا للمادة بل ويجعل المادة نفسها إمكانا دائما مفتوحا للذهنية . ان المسألة الرئيسية لم تعد هذا العنصر المنعزل الذى نسميه مادة وهذا العنصر المنعزل الذى نسميه فكرا أو نفسا ، وانما العملية المنتظمة التى تقضى وظيفتها على عناصرها . إن هذا الدرس الصغير الذى تؤدبنا به السيبرنيطيقا يضىء لنا آفاقا جليلة فى مجال الدراسات الانسانية كالانثروبولوجيا والاجتماع والنفس . إن العنصر الفردى والعينى المنعزل ليست قواعد الوجود وركائزه إنما القاعدة العملية هى التنظيم ، هى الارتباط المتجه الذى يفرز بطبيعته المنتظمة النشاط ويعلو على حدوده الضيقة . ولا تتحقق لهذه العمليات ولهذه التنظيمات وحدتها العليا السليمة ولا يتحقق لها الاستعلاء والتطور الا بسلامة الترابط بين تنظيماتها وعملياتها جميعا وتماسكها تماسكا لايفرض آلية على آلية أخرى ولا تنظيما على تنظيم ولا يفضل عملية على

عملية ، وإنما يجعل من التنظيم الأعلى ــ وهو المجتمع ــ محصلة إنتاجية ثمرة الارتباطات السليمة بين مختلف التنظيمات الجزئية القاعدية المتفاعلة .

ان السيبرنيطيقا التى تعلمنا أسرار السيطرة على البيئة المادية التى نعيش فيها ، تكشف أمامنا الطريقة لمعرفة أنفسنا ومجتمعاتنا وتاريخنا ، تكشف لنا أن العملية الانتاجية هى قاعدة الوجود وأن هذه القاعدة لا يتناسج منها تنظيم شامل هو المجتمع الواحد أو الحضارة الواحدة الا اذا قام بين هذه القواعد وبين هذه العمليات الانتاجية ترابطات سليمة متماسكة لا جور فيها ولا تعسف .

ان السيبرنيطيقا تلقننا درسا فى الديمقراطية الكوزمولوجية . ان الديمقراطية وظيفة مادية انتاجية تقوم على الترابط والتفاعل بين مختلف القواعد وهى شرط لقيام الجهاز الآلى السليم والكائن الحى الصحيح والمجتمع العادل . ان الحرب والتنافس والتباعد ــ كما تعلمنا السيبرنيطيقا ــ انعدام للترابط السليم بين القواعد والتنظيمات المكونة للوحدات الحية وعلى الرغم من أن السيبرنيطيقا قد ساهمت فى كسب الحرب العالمية الثانية ، ساهمت فى تطهير الأرض من أدران النازية والفاشية ، فإنها تحمل مسئولية أخلاقية كبرى من جراء هيروشيما وناجازاكى . هل كان من الضرورى لكسب الحرب أن تدق هيروشيما ، وأن تطوح بسكان ناجازاكى فى الهواء

إن السيبرنيطيقا كفاح انسانى للسيطرة والتنظيم والترابط ، فلتكن وسيلتنا المادية وفلسفتنا النظرية للدفاع عن الانسان لا لتحطيم حضارته والقضاء على تاريخه المجيد .

ان كلمة السر التى تمنحنا اياها السيبرنيطيقا هى أن الترابط بين الوحدات الانتاجية ضمان للتطور والخلق والاستعلاء . والحرب عملية غير ترابطية لأنها تحطيم وعزل وتفكك ..

ان الآلات الحاسبة الالكترونية والمصانع الذاتية التى تنتج بدون عمال ، تستطيع أن تحرر الانسان العامل من ملالة الأعمال الرتيبة ، ليتفرغ لمهام

انسانية أكثر رفعة وسموا .. انها لا تجعل منه اذن عبدا للآلة .. فيـكون تحطيمها هو تحرره ـ كما يدعو الى ذلك اشبنجلر ـ وهى لاتخلق كما يدعى القصاص الفرنسى جورج برنانوس حضارة غير انسانية ، لأن الآلة نفسها ضمان لحرية الانسان لأنها ضمان لسيطرته على البيئة ، ثم ان الآلة ليست الا امتدادا طبيعيا لقدرات الانسان الفكرية ولأعضـائه الحسية . فالتطور الآلى فى حقيقته تطور بيولوجى للانسان . ان الذى يتطور ليس هو الانسان نفسه ، ولكنه الانسان خلال هذه الآلات الجديدة التى هى امتداد لبصره وامتداد لسمعه وامتداد لذاكرته وامتداد لجهازه العصبى . إن التطور الآلى تطور بيولوجى للانسان ، تطور لم يصب الانسان نفسه وانما أصاب الأشياء التى صاغها بنفسه (١) ان الآليات الصناعية ليست الا صياغات خارجية لعمليات ووظائف انسانية يستعين بها الانسان لتحقيق أهدافه الكبرى .

والسيبرنيطيقا بما تتيحه للانسان من قدرات بالغة هى سبيل الانسان لكى يعلو على نفسه ، لكى يكافح كفاحا حقيقيا من أجل السـيطرة على الواقع المادى وتنظيم الواقع الاجتماعى بما يتفق وأهدافه ومثله العليا .

(1) B. Vallée : Le Cybernetics : Science et Sociétd. Vol. III. No. 3 P. 176. Automare. 1952.

دفاع عن العلم

.. ما أخطر الدور الذى يقوم به العلم فى بناء حياتنا الجديدة . فبالعلم نقيم مشروعاتنا الانتاجية ونؤسس نظمنا الاجتماعية وبالعلم نخطط اقتصادنا وتجارتنا ونواجه مشكلاتنا مواجهة واعية مستنيرة. وبالعلم نسيطر على واقعنا ونحمى تراثنا الماضى ونؤمن حاضرنا ونفتح نوافذ رحبة على مستقبلنا المزدهر . على أن العلم ليس مجرد عمليات تجريبية تخطىء وتصيب بل هو منهج منضبط ونظرة شاملة للكون ومفهوم عام عن الحقيقة الموضوعية وسبل الوصول اليها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسان

وفى قلب العلم تدور اليوم معركة حادة بين مفهومين للعلم وهى ليست معركة معزولة عن المعارك التى تخوضها البشرية اليوم من أجل أهدافها الوطنية والديمقراطية والاجتماعية بل هى معركة جادة عميقة الجذور تشارك فى النضال التاريخى الدائر بين قوى التخلف وقوى التقدم . وفى الأسابيع الماضية أصدرت دار التحرير فى سلسلتها كتب للجميع كتاب صناع الحياة للأستاذ أحمد شكرى سالم والكتاب سجل حافل بتاريخ العلم وتطور مفاهيمه عبر الجهود الخلاقة التى بذلها طائفة من العلماء الأجلاء . ولقد ذكرتنى قراءة هذا الكتاب القيم بكتاب آخر أصدرته مؤسسة فرانكلين الأمريكية وهو كتاب « مواقف حاسمة فى تاريخ العلم » تأليف الدكتور جيمس برينت كونانت مندوب أمريكا السامى فى ألمانيا الغربية وترجمة الدكتور أحمد زكى .

والكتابان كما ذكرت يعالجان قضية واحدة هى دلالة العلم ودور العلماء فى دفع التقدم البشرى ولكنهما يختلفان اختلافا عميقا فى هذه الدلالة وفى طبيعة الدور الذى يقوم به العلماء .

ولنبدأ بالكتاب الأول ..

(*) الرسالة الجديدة : يونيه ١٩٥٧ .

يعرض كتاب الأستاذ أحمد شكرى سالم لسيرة طائفة من العلماء الأجلاء الذين ساهموا فى كشف قوانين العلم وفى السيطرة عليها وفى انارة طريق الانسان نحو الحقيقة الموضوعية ..

ويتميز هذا الكتاب بعدة فضائل ..

فهو لايعزل جهود العلماء فى البحث عن الحقيقة الموضوعية،عن الملابسات الاجتماعية المحيطة بهم . فعندما يعرض مثلا لأرشميدس أو كوبرنيقس أو نيوتن أو داروين أو اينشتين أو بافلوف أو تيمريازيف أو عشرات غيرهم يحرص على بيان احتياجات عصرهم ولضروراته الاجتماعية وللابساته العامة ثم دور هذه الاحتياجات والضرورات والملابسات فى إلهام العلماء بحقائق هذا العصر ــ وبهذا يفسر كشوفهم العلمية لا باعتبارها كشوفا فردية بل كشوفا اجتماعية ــ فنظرية نيوتن العلمية مثلا تتفق كما يبين المؤلف الفاضل فى جلاء مع أيديولوجية الرأسمالية النامية التى كان نيوتن يعيش ويعمل فى عصرها وتنطبق مع طريقة تفكير الرأسمالية الصناعية فضلا عن أنها تحترم مصالح هذه الطبقة المزدهرة أو بالأحرى تتجاوب مع النظريات التى سادت اذ ذاك .

ونظرية داروين فى التطور تستجيب كذلك لملابسات عصره الاجتماعيـــة وتعبر عن احتياجات هذا العصر . فلقد عاصر داروين الثورة الصناعية فى انجلترا ــ تلك الثورة التى بلغت قمتها فيما بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٨٠ تقريبا والتى كانت تهدف الى السيطرة الانتاجية والتجارية على العالم . وكانت هذه الفترة تتميز أشـــد ما تتميز بالمنافســـة الحرة والصراع بين الرأسماليين . كانت المنافسة هى حياة الحرفة ــ فلماذا لا تكون أيضا حرفة الحياة ؟ ولقد تأثر داروين كثيرا بهذه الظروف الاقتصادية ولو لم يـــكن يشعر بذلك وهو يضع نظريته عن الانتقاء الطبيعى والكفاح من أجـــل الحياة والبقاء للأصلح .

وهكذا الشأن فى بقية النظريات العلمية التى عرض لها الأستاذ الفاضل أحمد شكرى سالم فى عمق وبساطة معا . إنه يعـــرض لها فى اطـــار من

الضرورات والاحتيـاجات الاجتمـاعية للعصر الذى يعيش فيه العلمـاء ويبدعون ويبين كيف انبثقت هذه النظريات انبثاقا ضروريا منهـا وكيف ساهمت فى الوقت نفسه فى تطوير هذا العصر وفى التعجيل بالتقدم . على أن المؤلف الفاضل لا يغفل دور الفرد العالم فى الابداع والمشاركة الخلاقة داخل اطار ملابساته الاجتماعية السائدة . فالنظرة الاجتماعية للعلم لاتذهب أبدا كما يقول المؤلف الفاضل الى حد « انـكار دور الفرد فى الحيـاة الاجتماعية » بل انه يؤكد أن هؤلاء العظماء الذين تفهموا التاريخ حقـا وعرفوا الى أين يتجه واستطاعوا أن يعبروا عن أمانى البشرية ومصالحها البعيدة وقدموا أجل الخدمات وأعظمها ، قد دفعوا بالتاريخ وكانوا عقولا تجمعت فيها خبرة من سبقهم وكانوا قلوبا أحست باحتياجات مجتمعهـم وكانوا عيونا استشفت المستقبل ولعبت دورا فى صنع حياة الناس .. ولهذا يحرص المؤلف الفاضل كذلك على أن يعرض للصراع المحتدم بين النظريات العلمية التى ينادى بها العلماء المبشرون بالجديد والتقدم وبين العلمـاء الذين يتخلفون عن ركب التاريخ ويتمسكون فى عناد بالنظريات الجامدة . وهو يعرض لهذا الصراع فى مظاهره العلمية والاجتماعية المختلفة ويبين مابذله العلماء المجددون من نضال وتضحيات بالغة وما لقيه هؤلاء العلماء من عنت راضطهاد فى سبيل نظرياتهم وهو يفسر هذا النضـال تفسـيرا اجتماعيا صحيحا يكشف فيه عن حقيقة القوى المتناحرة فى قلب التاريخ البشرى . ويحرص المؤلف الفاضل فى الوقت نفسه على بيان الرابطـة الخصبة بين الفكر العلمى والتطبيق العملى لهذا الفكر ــ فالقيمة الحقيقية للنظرية العلمية تقوم على الممارسة التطبيقية وعلى القدرة على التنبؤ بقوانين الواقع والسيطرة عليها ..

وهو حين يعرض لهذه الرابطة بين النظرية والتطبيق فإنما يستلهم مفهوما رئيسيا يسود الكتاب كله هو قيام الحقيقة الموضوعية قياما مستقلا خارج الذهن الانسانى ومقدرة هذا الذهن على معرفة هذه الحقيقة والتنبؤ بها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسان .

ولهذا كان من الطبيعى أن يتوج كتابه القيم بفصل كامل للاشادة بدور العلم فى دفع التقدم البشرى ، ولإدانة المحـاولات الرجعية الاستعمارية لاستخدام أرقى ثمرات العلم البشرى وهى الطاقة الذرية والهيدروجينية لشن حرب عالمية ثالثة وتدمير الحضارة . ويعرض المؤلف فى هذا الفصـل لنضال العلماء المعاصرين لوقف هذه المحاولات التخريبية ولتوجيه الطاقة الذرية والهيدروجينية لخدمة السلام والتقدم . وهكذا يتكامل هذا الكتاب الذى يعتبر بحق مساهمة قيمة فى تغذية وجداننا العربى بالمفاهيم السليمة عن العلم ودوره فى حياتنا الاجتماعية الجديدة فى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعبنا العربى .

وقبل أن أنتقل الى الكتاب الثانى الذى أصدرته مؤسسة فرانـكلين الأمريكية أعرض لبعض الملاحظات العابرة على الكتاب الأول .

وأول هذه الملاحظات أن كتاب الأستاذ أحمد شكرى سالم يعـرض للرابطة الوثيقة بين النظرية العلمية والتطبيق العملى من حدود فردية ، ولا يعرض لأهمية الممارسة الاجتماعية الشاملة للعلم كأساس دافع للكشف والتطور العلمى نفسه .

فتاريخ العلم فى الحقيقة ليس مجرد ملابسات اجتماعية وليس مجـرد علماء مبدعين طبقوا نظرياتهم المنبثقة من واقعهم الاجتماعى تطبيقا عمليا بل إن مصدر الالهام الأول لكل كشف علمى هو الممارسة الاجتمـاعية الشاملة للحقائق والخبرات العلمية المجمعة عبر التاريخ البشرى قبل أن تبلورها النظرية العلمية . وتاريخ العلم هو تاريخ ممارسة الشعوب الخلاقة للنظرية العلمية فى حياتهم اليومية . والكشوف العلمية تنبثق فحسب فى أفراد علماء من احتياجات مجتمعهم ــ بل وتجمعت كذلك من الخبرة العلمية التطبيقية الطويلة للشعوب وهى فى الوقت نفسه تتأكد وتتنوع وتعمق بهذه الممارسة نفسها بعد أن تتبلور النظرية العلمية ..

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالفصل الذى عقده المؤلف الفاضـل عن العلماء العرب فالملاحظ أن فصول الكتاب فى أغلبها تعرض لدور كل عالم

من العلماء فى جانب من جوانب النظرية العلمية أما هذا الفصل فعرض عام لما قام به العلماء العرب من مساهمة جدية فى اثراء النظرية العلمية ..

وهو فصل قيم حقا ولكنى كنت أفضل كمنهج عام فى الكتاب أن يعرض المؤلف الفاضل للنظرية العلمية عند العرب خلال عالم أو عالمين كجابر بن حيان أو ابن الهيثم دون أن يفقد فى هذه الدراسة المتخصصة النظرة الشاملة العامة للعلم العربى ..

فلعل هذا أن يتيح له مجالا أرحب وأعمق لعرض النظرية العلمية عند العرب ..

أما الملاحظة الثالثة : فتتعلق بالفصل الذى عقده المؤلف الفاضل عن اينشتين ــ وأنا أسلم مع الأستاذ أحمد شكرى سالم بأن نظرية اينشتين فى النسبية تعد تعميما أشد رحابة وعمقا من نظرية نيوتن فى تفهم أسرار عالم الطبيعة ذات الأبعاد الشاسعة الا أن فلسفة اينشتين العلمية عامة يشيع فيها هذا الفهم الميكانيكى ويجنح اينشتين الى هذا الفهم خاصة فى موقفه من نظرية الكم والميكانيكا الموجبة فى الفيزياء الذرية . فلقد كان اينشتين ينظر الى النتائج الاحصائية لهذه الفيزياء باعتبارها نتائج موقوتة قاصرة مرجعها عجز الانسان وعجز مقاييسه عن تحرى الدقة والانضباط التى تتميز بها الفيزياء التقليدية ، ولم يكن يدرك الطبيعة الخاصة لهذا المجال الجديد الذى تعمل فيه الفيزياء الذرية ، وكان يعبر دائما عن ايمانه بأن منهج نيوتن الميكانيكى فى تحديد موضع الجزء الفردى وسرعته سوف يسود مستقبلا . لهذا فمن الصعب أن أتفق مع المؤلف الفاضل فى قوله بأن مذهب اينشتين ومنهجه يتفق تماما مع المفاهيم العلمية الجديدة ..

ومن الهنات الأخيرة فى هذا الكتاب ما جاء فى صفحة ٧٨ من أن هربرت سبنسر من العلماء الذين مهدوا لنظرية التطور التى قال بها دارون فالعكس هو الصحيح فسبنسر من تلاميذ مدرسة دارون وتعتبر نظرياته تعميما فلسفيا لنظرية دارون فى التطور

على أن هذه ملاحظات عابرة لا تقلل من القيمة الجدية لهذا الكتاب

الذى نستطيع أن نلخصه فى الكلمات القليلة الآتية تمهيدا للانتقال للكتاب الثانى

« ان العلم ثمرة المجتمع وهو بدوره يؤثر فى المجتمع وهذا لا يلغى الدور الفردى للعلماء فى الكشف والابداع . والعلم انعكاس فى الذهن البشرى لحقيقة موضوعية مستقلة عن هذا الذهن ، حقيقة موضوعية فى مقدور هذا الذهن معرفتها والتنبؤ بها والسيطرة عليها ، والعلم فضلا عن هذا معرفة وعمل ـ نظرية وتطبيق ، والعلم أخيرا باعتباره ثمرة المجتمع ينبغى أن يوجه لخدمة هذا المجتمع وحماية أمته وسلامته ودفع التقدم البشرى الى الأمام »

فاذا انتقلنا الى الكتاب الثانى تبينا مفهوما مختلفا كل الاختلاف عن العلم . فمؤلف هذا الكتاب الدكتور كونانت سفير أمريكا فى ألمانيا الغربية يرى أن العلم ظاهرة غير قابلة للتعميم ، بل هو نشاط فردى وليس نشاطا اجتماعيا نابعا من الممارسة الجماعية والضرورات الاجتماعية . انه كما يقول الدكتور كانانت ثمرة جهود علماء هواة . وهو فضلا عن هذا ليس معرفة بقوانين موضوعية خارج الذهن البشرى بل هو سلسلة من التصورات الذهنية والمشروعات التصــورية ، وهو مغامرة رائدها الظن والتظنن . « وليس العلم مطلبا للبحث عن اليقين غاية ، ولكنه على الأصح مطلب نجاحه يتوقف على درجة استمراره واطراده واتصاله » ص ٥١ .. ولهذا كان من الطبيعى أن ينكر المؤلف الأمريكى الضرورة والسببية أساسا للعلم ، ولا علم كما نعرف بغير سببية أو علية ـ لا علم بغير هذا الرباط الذى يربط بين الأشــياء فى نسيج من الضرورة الموضوعية والشمول والمؤلف ينكر على العلم هذا الأساس بانكاره مبدأ العلية ويقول « إن العلة والمعلول عبارة يعمل فى نطاقها صاحب التجربة ما نفعت وهى قد لا تنفع ولا يكون منها الا اختلاط واختباط » ص ٣٤٢ ـ ويؤكد هذا المفهوم نفسه الدكتور أحمد زكى فى تهميشه على هذه المسألة حين يفسر مبدأ هيزنبرج المسمى بعدم التحديد أو عدم اليقين ـ فيؤكد الدكتور

أحمد زكى ان هذه الدنيا المختفية وراء ما نعلم من ظواهر ليست معروفة، وهذه الدنيـــا المختفية ليست فقط غير معروفة وليست فقط غير قابلة للعرفان بل هى أيضا غير قابلة للتصور ــ هامش صفحة ٣٤٣

وهكذا تقضى مقدمات المؤلف الأمريكى الى هذه النتائج المسرفة فى مثاليتها الى حد انكارها امكانية معرفة الحقيقة الموضوعية ، فضـــلا عن إنكار مبدأ العلية الذى بدونه تصبح المعرفة العلمية فوضى وتلقائية وخرافة

والنظرية العلمية عند المؤلف الأمريكى كما ذكرنا لا تعبر عن ضرورة موضوعية ، بل هى مجرد فروض ذهنية ميسرة للعمل . إنها أنظمة من صنع الذهن أو عكازات ذهنية تساعده على السير بين الأشياء وليست بحال من الأحوال انعكاسا لحقيقة موضوعية خارج هذا الذهن ..

وبمثل هذا المفهـــوم كذلك يتحقق الاختباط والاختـــلاط وتسود التلقائية والفوضى وتعم الخرافة والمغـــامرات الفردية . مقدرة على تنبؤ صحيح ولا إمكان للسيطرة على شىء ، ولا سبيل لمعرفة منضبطة ولا أمل فى تصور لحقيقة . والأمر لا يعـــدو أن يكون عالمـــا من صنع أذهاننا ومغامرة نضرب فيها بعكازاتنا التى نسجناها من أخيلتنا الفردية الخلاقة وفى هذا بغير شك إهدار للضرورة الموضوعية التى يقوم عليها العلم ، ولتاريخ الجهود البشرية المتطورة فى سبيل المعرفة العلمية الدقيقة ، ولما حققته هذه الجهود من انتصارات مشرقة تتعاظم يوما بعد يوم ويزداد بها اقتراب الانسان من الحقيقة . وفى هذا كذلك محاولة متعمدة لالقاء الانسان فى غمرة من التشكك والتظنن والشطح وفقـــدان للاتجـــاه وفقدان للثقة فى العقل البشرى وفى مقدرته على معرفة الحقيقة وإمكانية السيطرة عليها لصالح السلام والبناء والتقدم

ولهذا كان من الطبيعى أن يختتم المؤلف الأمريكى كتابه هذا بدعوة سافرة الى التسلح والحرب والدمار . فهو يدعو الى الاستفادة من خبرات التكنيك العلمى لخدمة أغراض حفنة من المحتكرين تجار السلاح فى أمريكا وهو يقول فى صراحة مريرة ــ وانى لأخشى ألا يظهـــر هذا

الكتاب الا وقد قامت حرب عالمية ثالثة ــ قال هذا عام ١٩٥٠ ــ فان صح هذا فكل الذى أقول لا موضع له ، أما اذا صح ما أرجحه وهــو أن تبقى الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى فى سلام إسمى ، فسنبقى نواجه هذه الضرورة الملحة ــ أن نبقى العــالم الحر مسلحا أفضل تسليح . وحتى اذا نحن بلغنا الهدف الذى عنده نطمئن على الدفاع عن أوروبا الغربية فلن تقف النفقة عندنا على التسليح ، انه لابد من استمرار النفقة وأن ننفقها هائلة وذلك على عتاد للحرب جديد ــ وهــذا العتاد الجديد هو بغير شك القنابل الذرية والهيدروجينية ونحن ندرك النتيجة المنطقية لهذا الاغراق فى التسليح انها الحرب والدمار

وكان من الطبيعى كما ذكرت أن ينتهى سفير ايزنهاور فى كتابه عن النظرية العلمية هذه النتيجة التى تعبر تعبيرا دقيقا عن مصالح الاحتكار الأمريكى الذى يريد أن يغرق العالم بالسلاح تمهيدا لاشعال حرب عالمية ثالثة ..

والنظرية العلمية شأنها شأن كل بناء ثقافى آخر ــ مسرح يدور فيه اليوم صراع انسانى بين طرفين طرف يعبر عن القــوى المحبة للسلام والرخاء والتقدم ــ وطرف يعبر عن القوى المتخلفة الساعية الى الدمار الشامل والسيطرة الباغية

والكتاب الأول الذى عرضنا له يعبر عن القوى الانسانية المتفائلة بمصيرها المشرق ، الساعية الى تجديد حياتها ، المناضلة من أجل تقدمها، المؤمنة بارادة شعوبها وحقها فى السعادة والمحبة والرخاء ، الداعية بأن البشر تاريخ عميق صاعد أبدا وبأن الواقع الطبيعى والتاريخ البشرى تنتظمه قوانين ضرورية وأن الجهود البشرية الجماعية والعقول البشرية الواعية قابلة لادراك هذهالحقائق والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح السلام والرخاء والتقدم ..

أما الكتاب الثانى كما ذكرت فيعبر عن مصالح حفنة من الاحتكاريين تجار السلاح والدمار الذين يحتقرون ارادة البشر ويخشون أن يكون

الأمر فى أيديهم ويجهدون للاحتفاظ بمقــدرات البشر ومصــائرهم بين أصابعهم الصفراء ، ويعملون فى عناد للسيطرة على أسواق العالم وثروات أرضه واكتناز الأرباح الطائلة الهائلة من جهود الشعوب ومن تضحياتهم الغالية وعلى حساب حياتهم وسعادتهم . ولهذا يبذرون فى كل مكان بذور التشكك والتظنن فى عقول البشر حتى تدين لهم إرادتهم فيوجهونها كيفما شاءت رغباتهم الباغية . وهم يتسللون الى الثقافات الوطنية للشعوب المتطلعة يفسدونها بالدلالات والأفكار الخائرة البائرة التى تفقد الثقة فى الانسان والعقل ونطمس الأبصار الواعية حتى لا ترى الحقيقة الموضوعية وحتى لا تبصر طريقها المظفر وتضل السبيل فتسقط فريسة هينة لينة فى أيدى هذه الحفنة المغامرة المتآمرة من تجار السلاح ــ وما أحوجنا فى هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ بلادنا العربية أن نختبر هذه الأفكار الدخيلة على وجداننا الثقافى فى أناة وحذر وأن نتكشف ما فيها من سموم وأن نتسلح لها باليقظة والوعى المستنير وما أحوجنا أن نظهر ثقافتنا الوطنية منها وأن نعمل فى صبر ودأب لإحياء تراثنا القومى القديم وإبراز قسماته الخلاقة . وأن نناضل فى غير وهن لانضاج ثقافة وطنية عربية نستطيع بها أن نؤمن استقلالنا وأن نحميه وأن نقيم بها قلاعا قوية فى مواجهة الثقافات الاستعمارية الدخيلة وأن نهزم بها الاستعمار ثقافيا كما هزمناه عسكريا وسياسيا فى بورسعيد .

العلم والحرية

ما أكثر ما يوضع العلم فى مقابل الحرية ، لا استقلالا بموضوع العلم عن موضوع الحرية ، وإنما انفصالا وتناقضا بينهما

فإذا قال العلم بأن كل شىء يجرى وفق نسق محدد ، وفق قانون ثابت ، وأن الضرورة والحتمية تحكم الوجودين الطبيعى والانسانى على السواء ، كان معنى هذا عند طائفة من المفكرين أن العلم يقيد الوجود بما ليس فيه ، ويحد من انطلاقه وتدفقه وتلقائيته . وكان معنى هذا أن العلم نقيض للحرية . ولهذا فإنهم إن اعترفوا بالعلم فاعترافا شكليا . فهو عندهم ليس تعبيرا عن حقيقة موضوعية خارج الذهن البشرى ، وإنما هو محاولة لفرض قوالب اصطلاحية أو قيود نظرية على الواقع الخارجى ، لتحقيق أهداف عملية خالصة ..

والقوانين التى يزعم العلماء انها مستخلصة من الطبيعة إنما هى آثار الانسان نفسه ، بصمات أصابعه الذهنية على الطبيعة ذاتها . إنها ليست انعكاسا للواقع الموضوعى فى ذهن الانسان ، وإنما هى إسقاط لذهن الانسان على الواقع الخارجى . وقد يلعب الفرض الخلاق ، وقد تلعب العادة ، وقد يلعب التكرار فى اقتران حدوث الأشياء ، قد تلعب جميعا دورا حاسما فى صياغة القانون العلمى ، أكثر مما يلعبه الواقع الخارجى نفسه ! ..

إن القانون العلمى والضرورة العلمية والحتمية ، الى غير ذلك من صفات العلم ومفاهيمه الأساسية ، إنما هى مخلوقات ذهنية ، أما الحقيقة الخارجية — إن اعترفوا بها — فهى أكثر غنى وتعقيدا وتنوعا وخصوبة وتحررا ، هكذا قال الغزالى ، وهيوم وبرجسون وأدنجتون وهسرل ، وعشرات غيرهم ، مهما اختلفت نظريتهم من حيث الأساس وزاوية الرؤية والبناء العام والنتيجة

(*) الهلال : ابريل ١٩٦٥ .

وإذا صح هذا بالنسبة لعالم الطبيعة والوجود المادى ، فما بالك بعالم الانسان ، والوجود الحى ! اذا كان هؤلاء المفكرون يجدون فى القانون العلمى قيدا على الطبيعة الصماء العجماء ، فما بالك بالمجتمع والنفس . ماذا يفعل العلم ، عندهم بالوجود الانسانى الحى ، غير أن يخنقه بقوانينه، ويمزقه بمشارطه . لا قوانين للتاريخ ــ كما يرون ــ بل تدفقا عشوائيا فى غير اتجاه محدد ، ولا قواعد للمجتمعات غير ما تفيض به الملابسات الخاصة المتنوعة الطارئة ، التى لا حكم لها أو عليها ، ولا حدود للنفس البشرية الا ما تختاره إرادة الانسان الفرد المطلقة

وإذا كان العلم ــ كما قال أرسطو منذ مئات السنين ــ هو علم بما هو عام ، فان حياة الانسان فى جوهرها ذات طبيعة خاصة ، ولهذا فلا علم بها ! ولا مجال للعلم كذلك فى الأدب والفن ، هذا الخلق الذاتى الخالص الذى لا يخضع لغير عبقرية خالقة

وفى مقابل هذا كله ، يقف العلم بمشارطه ومباضعه وقوالبه الذهنية وتجريداته العامة ، يقف باعتباره مغامرة إنسانية للحد من غنى الوجود المادى ، وتقييد الانطلاق الحى للحقيقة البشرية

على ان هناك من وجد فى العلم صنوا للحرية ، بل دعامة لها ، فى غير خلاف مع الرأى السابق الذى يجعل من العلم نقيضا للحرية ! أهذا ممكن ؟ نعم ؟ .. إنهم هؤلاء الذين يجدون فى النظرية العلمية الحديثة ، ما ينقضون به النظرية العلمية ذاتها ، هؤلاء الذين يفسرون منجزات الفيزياء الذرية تفسيرا يخرج بها من مفهوم العلم ذاته

إنهم يستندون الى مبدأ هيزنبرج المسمى بمبدأ عدم التحديد أو عدم اليقين ، والذى يعبر عن حقيقة من حقائق البناء الداخلى للذرة ، ولكن ما أكثر ما يساء تفسيره . فلقد كان المنهج النيوتونى لقياس أى جسم هو تحديد موضعه وتحديد سرعته . وبهذا يمكن التنبؤ بكل مساراته المقبلة ..

على أن منهج القياس فى الفيزياء النووية الحديثة ، أثبت أنه لا سبيل

الى القيام بذلك التحديد المزدوج للسرعة والموضوع فى وقت واحد .. ذلك أن تحديد موضع الالكترون مثلا يؤدى الى تغيير سرعته ، كما أن تحديد سرعته يؤدى الى تغيير موضعه ..

ولهذا فلا سبيل الى تحديد سرعته وموضعه معا ، وبالتالى لا سبيل الى قياسه قياسا دقيقا على النهج النيوتونى ..

ولقد سميت هذه الحقيقة بمبدأ عدم التحديد أو عدم اليقين . ورغم أنها تنسب الى منهج القياس الذى يقوم على الاصطدام بين الفوتون والالكترون مما يسبب هذه القلقلة فى وضعه أو سرعته ، فانها اعتبرت لدى طائفة كبيرة من المفكرين والعلماء تعبيرا عن عدم اليقين فى نتائج الفيزياء النووية عامة ..

ولقد سبقت هذه الظاهرة ظواهر أخرى أثبتت عجز المنهج النيوتونى عن قياسها كذلك . وفضلا عن هذا فان الظواهر العلمية الجديدة لم تعد تلك الظواهر الفردية التى يمكن عزلها بسهولة عن بقية الظواهر الأخرى، وإنما أصبحت مجاميع متشابكة ، متداخلة ، متفاعلة ، متصادمة ، دائمة التغير ..

ولهذا أصبح المنهج الاحصائى هو السبيل الوحيد لدراستها . وجاءت نتيجة هذه الدراسة الاحصائية دراسة احتمالية . وبمبدأ عدم التحديد والظواهر العلمية الأخرى المشابهة التى سبقته ، وبهذه النتائج الاحتمالية للعلم ، فقد العلم عند طائفة من المفكرين طابع اليقين ، طابع الحتمية والضرورة ، وأصبح فى ظنهم تعبيرا عن حرية الوجود وانعتاقه من قيود العلم القديمة ، وتوكيدا لعجز الانسان عن تقييد حركة الأشياء أو تحديدها ..

وهكذا راحوا يثبتون حرية الانسان بانهيار الحتمية العلمية ! فلما كان جسم الانسان من لحم ودم وأعصاب ومخ يتكون من ذرات . ولما كانت هذه الذرات متحررة من قيود الحتمية العلمية ، فإن الانسان الذى يتألف من هذه الذرات حر كذلك ! هكذا راح يقول العالم الانجليزى

المشهور جيمس جينز وآخرون ..

وسوف نناقش هذا الرأى فيما بعد ، ولكن حسبنا أن نؤكد هنا أنه لا فارق فى النتيجة بين من يقيم تناقضا بين العلم والحرية بالمعنى الذى أشرنا اليه فى البداية ، أو الذى يزيل هذا التناقض بإزالة الطابع الحتمى للعلم ..

حسنا .. ما هو المخرج ؟ ما العلاقة بين العلم والحرية ؟

وعندما نبدأ حديثنا بالعلم ، فلن نسعى الى إثبات موضوعيته من ناحية ، أو علمية الواقع من ناحية أخرى . فما أكثر الوقائع التى لا تترك مجالا لاثبات ذلك

ان الانسان لم يبصر تضاريس النجوم ولم يتأمل الوجه الآخر للقمر ، بأحلامه وفوالبه الذهنية ، ولم يدر بأقماره الصناعية مستخدما أجنحة إيكاروس الشمعية ، وإنما حقق هذا بسيطرته على قوانين الحركة الموضوعية ؛ وبقيامه برحلة مجيدة فى قلب الوجود . ولم يقض الانسان على كثير من الأمراض ، ولم يغير مجارى كثير من الأنهار ، بالرقى والتعاويذ ، وإنما بادراكه قوانين الواقع الطبيعى والانسانى على السواء

ان القوانين العلمية التى يصوغها الانسان قد لا تكون تعبيرا مطلقا نهائيا عن الحقيقة الموضوعية ، ولكنها تعبير عن يقين ، عن حقيقة موضوعية ، هو تعبير نسبى بغير شك ، ولكنه موضوعى كذلك . وهو مرحلة من مراحل الاقتراب البشرى المتصل من الحقيقة المطلقة

والعلم معرفة بشرية لا يصوغها فرد ، وانما يصوغها المجتمع كله ، وإن اتسمت فى النهاية باسم فرد . انها ثمرة العمل الاجتماعى الشامل عبر التاريخ . وهى تختبر بالممارسة والتطبيق الاجتماعيين ، فتتعدل أو تتطور أو تثبت وتتدعم

والقانون العلمى — كما يقال — هو القدر اليونانى القديم . لا شىء يخرج من إرادته وسلطانه . كل شىء يسبح فى بحر من العلل والمعلومات ، فى نسيج من الضرورة والحتمية . لا شىء بغير علة وبغير معلول ، لا شىء

خارج الضرورة الشاملة التى تعبر عنها القوانين الأساسية لمختلف العلوم

ومهمة العلوم هى اكتشاف هذه القوانين المختلفة ، وباكتشافها يتم للانسان السيطرة على الطبيعة نفسها ، وتوجيهها لخدمته

وتاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ مواجهة الطبيعة ، واكتشاف قوانينها ، والسيطرة عليها . والآلات التى اخترعها الانسان عبر تاريخه هى فى الحقيقة تجسيد لنظريات علمية متطورة نامية عبر التاريخ

ان الآلة قانون علمى ، سيطر عليه الانسان ، وراح يوجهه لمزيد من القوانين ، مزيد من السيطرة على البيئة المحيطة به . والتكنولوجيا ، والصناعة عامة هى العلم فى التطبيق ، هى اختبار للنظرية العلمية بالممارسة . وهى توكيد لموضوعية العلم

ومنذ الرمح القديم الذى كان يستخدمه الانسان للسيطرة على عدوه انسانا كان أو حيوانا ، حتى العقول الالكترونية التى يستعين بها الانسان للسيطرة على أعقد العمليات الطبيعية ، بين هذين مسيرة طويلة من المحاولة والخطأ ، من أشكال السيطرة والتحكم ، خلال التعرف على القوانين الأساسية فى الوجود الطبيعى ..

ولم يكن كفاح الانسان من أجل التعرف على قوانين الوجود الانسانى ، بأقل من كفاحه من أجل التعرف على قوانين الوجود الطبيعى . وما أكثر الترابط والتشابك بين كفاحه فى هذين المجالين

ولقد أدرك الانسان كذلك قوانين الحركة فى مجتمعه ، أدرك أن التاريخ والمجتمع لا يتحرك حركة اعتباطية عشوائية ، وانما تحكمه كذلك ضرورات ، قد تختلف عن طبيعة الضرورات فى عالم الطبيعة ، ولكنها لا تقل عنها موضوعية كذلك

ولقد كانت معرفة الانسان بقوانين حياته الاجتماعية والتاريخية من أشد العوامل دفعا لتطور حياته وتجديدها . وما أكثر الثورات الاجتماعية التى تحققت متسلحة بهذا الوعى العلمى بضروراتها وقوانينها

وليس ما نسميه بالوعى الثورى الا العلم بقوانين الثورة الاجتماعية ،

وربط هذا العلم بالعمل والنضال من أجل السيطرة على قوانين الواقع الاجتماعى وضروراته وتوجيهها لخدمة الانسان

حتى الأدب والفن ، لا نستطيع أن نخرجها من إطار العــلم كذلك . ولست أقصد بهذا ما يسمى بالأدب العلمى أو الفن العلمى ، وانما أقصد الأدب والفن عامة . انهما لا يخرجان من الاطار العلمى العام لعصرهما ، مستفيدين من كل ما يقدمه العلم من وسائل وأساليب وقيم . بل إن كثيرا من الأشكال الفنية والأدبية تدين بوجودها ذاته للتقدم التكنولوجى

ان تاريخ السينما والتليفزيون والاذاعة والباليه والموسيقى والمسرح ، إنما هو جزء من تاريخ العلم والتكنولوجيا ، بل لقد نشأت بعض الفنون أو تطورت بفضل الاكتشافات العلمية وتطورها

ولا نجد أثر العلم فى شكل التعبير الأدبى والفنى فحسب ووسيلته ، وإنما نجده كذلك فى مضمون هذا التعبير . ان قصيدة « لوكريتس » هى تعبير دقيق عن النظرية الذرية فى العالم القديم . ولم يكن شعر جيته وشللى بمعزل كذلك عن الثورة العلمية الجديدة

وقد نجد ردود فعل مناهضة للعلم فى كثير من الأعمال الأدبية عند ووردزوورث أو اليوت أو هكسلى ، ولكنها على أية حال تعبير عن انفعال بالعلم مهما كانت طبيعة هذا الانفعال . ما أكثر ما نجده فى الرواية من آثار علمية واضحة سواء فى الروايات العلمية أو فى المدارس الروائية المختلفة ، مثل مدرسة د • هـ • لورنس ، أو مدرسة جيمس جويس أو المدرسة الحديثة المضادة للرواية

ما أسهل ما نجد فى الرواية الحديثة من آثار لنتــائج علم النفس الفرويدى أو النظريات العلمية المختلفة كالنسبية ، وقد نجد هــذا فى مضامين هذه الرواية أو فى وسائل التعبير الفنى نفسه . هذا فضلا عن أثر العلم فى نشر هذه الأعمال الفنية والأدبية واشاعتها على أوسع نطاق

فاذا تركنا الأدب والفن الى الفلسفة وجدنا كذلك أن الفلسفة رغم استقلال العلوم عنها لم تنفصل أبدا عن العلوم ، تأثرا بها أو تأثيرا

فيها . وتعود الفلسفة فى أيامنا هذه لتلتقى بالعلوم على نحو جديد ، فتصبح تعميما نظريا لنتائج العلوم المختلفة ، وتعبيرا عن القوانين العامة الأساسية المشتركة بينها

وهكذا يرتبط العلم بأشكال النشاط البشرى ، على تنوعها ، سواء كانت متجهة الى الطبيعة الخارجية ، أو معبرة عن الطبيعة الخاصة بالانسان فردا كان أو جماعة أو تاريخا . والعلم فى هذه المجالات جميعا محاولة موضوعية لتحديد القوانين الأساسية للظواهر الطبيعية والانسانية . وهو بهذا التحديد لا يشل الوعى بل يغذيه ، ولا يقيد الواقع بل يتيح بمعرفته مزيدا من الانطلاق به ومعه

على أن هذا القول ليس على إطلاقه بغير شك . فلقد تطورت النظرية العلمية وتخلصت من بعض مما كان يشل حركتها وأصبحت أكثر تعبيرا عن الحقيقة الموضوعية ، أكثر سيطرة عليها

وما يزعمه بعض المفكرين والعلماء من أن العلم قد تخلى عن حتميته وضرورته بنتائجه الاحتمالية الجديدة ، وبمبدأ عدم التحديد ، إنما هو وهم كبير . إن النظرية العلمية فى واقعها الجديد إنما تعبر فى الحقيقة عن مزيد من العلمية فى فهم الواقع والسيطرة عليه كما ذكرنا ، لقد تحرر العلم من كثير من القيود التاريخية ، وأصبح أكثر انطلاقا وموضوعية وحيوية

لقد كانت فيزياء نيوتن تعنى بدراسة الظواهر الفردية المنعزلة ، وتحديد قوانينها الميكانيكية ، التى تقوم أساسا على الموضع والسرعة

على أنه منذ منتصف القرن التاسع عشر ، أخذت تتضح ظواهر جديدة غير قابلة للمعالجة العلمية بحسب نظرية نيوتن . ولعل القانون الثانى للديناميكا الحرارية وهو المعروف بقانون كارنو أن يكون بداية الأزمة فى الفيزياء التقليدية تلك . ولكن سرعان ما أخذت تتكشف ظواهر علمية جديدة تؤكد هذه الأزمة وتدعمها ، وذلك مثل النظرية الحركية للغازات ، والحركة البراونية ، والتحلل التلقائى لذرات الراديوم ، الى غير ذلك ..

ثم كانت الظواهر الجديدة الخاصة بالبناء الداخلى للذرة ، وأخطرها ما يعبر عنه بمبدأ عدم التحديد الذى أشرنا اليه من قبل

إن هذه الظواهر جميعا لم تستبعد الموضوعية العلمية ، ولم تقض على الحتمية والضرورة كما يقال ، وإنما قضت على المنهج التقليدى فحسب الذى تسوده النظرة الميكانيكية الخالصة . وكان هذا إيذانا بمنهج علمى جديد أكثر تعبيرا عما يزخر به الواقع من ظواهر غير ميكانيكية كتلك الظواهر ..

كانت النظرة التقليدية تقول ، بحسب صياغة العالم لابلاس ، إننا لو حددنا المواضع الأصلية والسرعات الأصلية لكل جزء فى الكون فى لحظة معينة ، لأمكن التنبؤ بالمستقبل بكل تفاصيله . وهكذا لا يصبح المستقبل بحسب هذه النظرة ، الا مجرد وضع يحدده الحاضر تحديدا حاسما ونهائيا . انه بهذا المعنى حقيقة جاهزة يمكن تحديد كل تفاصيلها منذ الآن لو توفرت المعرفة الدقيقة

ولقد طغت هذه النظرة طغيانا شديدا على العلم الطبيعى وامتدت الى العلوم الانسانية ووقفت بالفكر العلمى عن اكتشاف الجديد فى مختلف المجالات . ولكن سرعان ما أخذت تلك النظرة تتداعى أمام الظواهر الجديدة ، وعجزت الحتمية الميكانيكية عن تفسير هذه الظواهر ، وبهذا أفسحت السبيل لنظرة علمية أخرى ، أكثر رحابة واستشرافا وموضوعية

إن الواقع لا يتكون من أشياء فردية يتحدد مسارها المقبل بتحديد سرعاتها ومواضعها الأصلية فى لحظة معينة ، وإنما يتكون من أحداث وعمليات متداخلة ، متشابكة متصادمة أبدا ، متغيرة أبدا . وبهذه النظرة الديناميكية الجديدة للواقع ، كان من الطبيعى أن يكون للعلم منهج جديد للكشف والدراسة واستخلاص القوانين . وكان هذا المنهج الجديد هو حساب الاحتمالات

إن الثورة العلمية الجديدة ليست فى الانتقال من فيزياء نيوتن الى فيزياء اينشتين ، وانما فى الانتقال من النظرة الميكانيكية الى النظرة الديناميكية ،

من القياس الفردى للظواهر ، الى القياس الاحصائى لها .

ولم يعد الاحتمال مجرد قياس خارجى للظواهر الجديدة ، بل أصبح كذلك تعبيرا عن طبيعة النسيج الموضوعى لهذه الظواهر نفسها ، تعبيرا عما تتميز به من امكانية مفتوحة ، من تغير دائم ، من تفاعل وتشابك وتداخل وصدام لا ينقطع . إنه نسيج هذا الواقع الغنى وهو منهج معرفته كذلك . والمنهج الاحتمالى تحديد علمى دقيق لقوانين الحركة والتفاعل والتداخل والتناقض والتغير . انه ليس حدا لجهلنا أو عجزنا عن قياس الظواهر الجديدة بالمنهج الميكانيكى التقليدى . إنما هو أداة للمعرفة تتفق مع موضوع المعرفة نفسه . ولهذا فهو ليس تعبيرا عن جهل أو عجز . بل هو اقتراب أعمق من الحقيقة الموضوعية ، وسيطرة أشد على قوانينها

والغريب أن كثيراً من العلماء الأجلاء — نذكر منهم اينشتين على سبيل المثال — لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا الاتجاه الثورى الجديد فى العلم ، رغم مشاركتهم فى نتائجه مشاركة فعالة خلاقة . لقد عدوه مجرد اتجاه مؤقت سرعان ما يزول ليعود الاتجاه الميكانيكى القديم .

والى جانب هؤلاء العلماء ، نجد نفرا آخر مثل جيمس جينز يرى فى هذا المنهج الجديد ، وفى الظواهر العلمية الجديدة ، خروجا بالعلم عن حتميته وضرورته الموضوعية ، وتوكيدا للحرية فى قلب الوجود كما أشرنا من قبل .

والحقيقة أنه ليس تخليا عن الحتمية العلمية ، وإنما عن الحتمية الميكانيكية وافساح السبيل الى حتمية جديدة هى الحتمية الاحتمالية . وهى حتمية لا تناقض الضرورة والعلية بل تؤكدهما على نحو أكثر تعبيرا عن الواقع بكل مايزخر به من تغير وتفاعل وحركة وصدام .

هذا هو جوهر الثورة فى العلم الجديد .

ولعلنا بهذا المفهوم الديناميكى للعلم ، يمكننا أن ننتقل الى مفهوم الحرية ، ولن يطول حديثنا فى هذا الموضوع ؛ فلقد سبق أن تعرضنا له فى مقال سابق . ولهذا فحسبنا أن نؤكد أن الحرية ليست التحرر من كل قيد ،

بقدر ماهى السيطرة على القيد بمعرفة أسراره وقوانينه !

وما أكثر مايضرب المثل بالطائرة ، التى هى تحرر من قانون الجاذبية الأرضية ، لا يتجاهله ، وانما بمعرفته والسيطرة عليه . إن الحرية الحقيقية هى معرفة الضرورة سواء فى الطبيعة أو المجتمع أو النفس ، وهى كذلك السيطرة على هذه الضرورة .

إن معرفتنا بقوانين الفسيولوجيا ، بالكيمياء ، بالتشريح ، تتيح لنا التحرر من الأمراض . وإن معرفتنا بقانون الاستغلال يجعلنا نتبين طريقنا للتحرر منه . ومعرفتنا كذلك بقيم التعبير الأدبى والفنى ووسائلهما تجعلنا أقدر على التعبير .. ان معرفتنا عامة بالقوانين الطبيعية أو الاجتماعية أو النفسية تجعلنا أقدر على الحد منها ، أو إبطال مفعولها أو توجيهها الوجهة التى نريدها .

وعلى هذا فالعلم هو سلاحنا لتحقيق الحرية . هو قوة تحررية فى يد الانسان . استطاع به الانسان خلال تاريخه الطويل أن يغير من بيئته ومن مجتمعه ومن نفسه .

حقا قد يصبح العلم أداة تدميرية لا تحريرية عندما تسيطر عليه قوى الشر والرجعية والاستغلال . على أن هذا كذلك قانون علمى ، يبطله قانون علمى آخر هو الثورة التى تضع العلم فى يد الملايين من الشعوب العاملة ، فتحرر العلم لكى يحررها هى كذلك .

واذا صح هذا على المستوى الاجتماعى العام ، فهو صحيح كذلك على المستوى النفسى الخاص . فلا حرية لانسان فرد ، فى عزلة عن قوانين وجوده الفسيولوجى ، والبيولوجى ، والنفسى ، فى عزلة عن ثقافته العامة ، وأوضاعه الاجتماعية .

إن الانسان الأكثر صحة ، الأكثر ثقافة ، الأكثر قدرة على العمل ، الاكثر تحررا من الضرورات الاجتماعية المعوقة لطاقاته ، هو الاكثر حرية كذلك بغير شك .

وعندما يتحدث الوجوديون عن الحرية باعتبارها الاختيار المعبر عن

جوهر وجود الفرد ، فإنما هم فى الحقيقة يعبرون عن بعد من أبعاد الحرية . وهو بعد على جديته ينقصه الاحتفال بالملابسات الموضوعية لهذا الوجود ولهذا الاختيار .

هل هناك اختيار حر فى ظل جهل وأمية ، هل هناك اختيار حر فى ظل استغلال بشع ، هل هناك اختيار حر فى ظل انتشار أمراض البلاجرا وسوء التغذية بين الفلاحين ؟!

حقا ، إن كل فعل إنما يصدر عن اختيار حر ، ولكن الاختيار الحر له شرائطه الاجتماعية وملابساته النفسية والوجودية التى ينبغى أن تكتمل ليتوافر لهذا الاختيار حريته الحقيقية .

إن الحرية غير منفصلة عن الوعى بكل هذه الشرائط والملابسات ، غير منفصلة عن السيطرة على كل هذه الشرائط والملابسات ، إن ارتباط العلم بالحرية ، تماما كارتباط الحرية بالعلم ، مسألة ضرورية لكليهما معا .

فالحرية ليست مجرد علم ، وانما هى علم وواقع اجتماعى ، واختيار نفسى ، والتزام ارادى . والعلم كذلك إنما يتضمن هذا المفهوم الحار للحرية .. انه ليس مجرد مشارط ومباضع وقواعد وقوانين باردة .. إنه جهد بشرى

إن العامل النفسى والاجتماعى غير منفصل عن العامل العقلى العلمى ، ورجل العلم وهو يبحث ويدرس ويكتشف انما يحقق هذا كله خلال واقع اجتماعى وخلال واقع نفسى كذلك وخلال عصر كامل من المعارف والمنجزات والقيم ، خلال أدوات وآخرين وتاريخ وأوضاع ومجتمع . خلال هذا كله ، وبهذا كله يبحث ويدرس ويكتشف . وبغير توفر الحرية له ، وللعلم ذاته ، وللمجتمع المحيط به ، سيتعرض عمله العلمى لقيود غير علمية ..

وهكذا يرتبط مفهوم العلم بمفهوم الحرية ، ارتباطا متبادلا ، بل يصبحان عملية مشتركة . فلا علم بغير حرية ، ولا حرية بغير علم . فالعلم بغير حرية يصبح سخرة ، وأداة للتجميد والتدمير تنتهى بالقضاء على العلم نفسه . والحرية بغير علم تصبح فوضى وتخبطا يقضى على الحرية نفسها

وبهذا المفهوم للعلم وبهذا المفهوم للحرية ، وبهذا الارتباط بينهما كذلك ينبثق معنى الالتزام العلمى .

إن العلم هو ثمرة للحرية ، وهو أداة لتحقيقها كذلك . وهو بهـذا المعنى أداة تحريرية للسيطرة على الضرورة الطبيعية والاجتماعية وتوجيهها لمصلحة الانسان . هذه هى حريته وهذا هو التزامه ، وهذه هى حيـاته كذلك . فبغير هذا يصبح ترفا عقليا سرعان ما يجف ويموت ، أو يصبح أداة تدمير ، اذا قضت على الحياة البشرية فإنما تقضى على ذاتها كذلك .

ولعل السيبرنيطيقا أن تكون نموذجا فذا لتلك العلاقة الديناميكية بين العلم والحرية .

والسيبرنيطيقا هى تلك القوة الكامنة وراء العقول الحاسبة الالكترونية وراء مختلف المخترعات الحديثة مثل الرادار والمصانع الذاتية والمدافع الآلية ، والقذائف الموجهة والأقمار الصناعية . والسيبرنيطيقا كلمةيونانية الأصل تعنى قائد الدفة فى السفينة . ومن هذه الكلمة تشتق كثير من الـكلمات الأوروبية مثل التحـكم والحـكومات والادارة . ولهـذا فالسيبرنيطيقا يمكن أن تترجم بعلم التحكم ، وإن تكن الكلملة أصبحت مصطلحا عاما فى مختلف لغات العالم .

وتقوم الأجهزة السيبرنيطيقية المختلفة على قاعـدة آلية معينـة هى ما تسمى بالآلية الضابطة ، أو آلية التغذية العكسية . وهى نفس الآلية التى يعمل بمقتضاها الجهاز العصبى الانسانى .

وما أكثر الصفات الانسانية الأخرى التى تتسم بها هذه الأجهـزة السيبرنيطيقية ، مثل الذاكرة ، والقـدرة على التكيف والتصرف إزاء العقبات الطارئة ، والتصحيح الذاتى للأخطاء .

وقد يجد العلماء تشابها بين الأمراض التى تصاب بها هذه الأجهـزة وبعض الأمراض العصبية ، مثل مرض الباركنسون (الشلل الرعاش) ، وقد تعالج هذه الأجهزة عند حدوث خلل مرضى بها كمـا تعالج بعض الأمراض العقلية أى باستخدام الصدمات الكهربائية .

ولهذا يسارع كثير من المفكرين الى القول بأن الانسان سيفقد ذاته فى مواجهة هذه الأجهـزة السيبرنيطيقية فى المسـتقبل .. إن المسـتقبل سيسيطر عليه فرانكشتين مخيف من صنع الانسان نفسه . ولن يكون الانسان فى المستقبل غير عبد ذليل للآلة التى يصنعها .

والحقيقة أن هذا شكل جديد للقول القديم بالتناقض بين العلم والحرية الانسانية . وهو يعود هذه المرة على مستوى أبشع وأشد إثارة .

والقول بأن هذه الأجهزة سوف تسيطر على الانسان لأنهـا أكثر فاعلية منه ، قول سفسطائى . فالطائرة أسرع من الانسان ، والميكروفون أعلى صوتا من الانسان ، ورغم هذا فالانسان هو الذى يتحكم فيها ، هو الذى يصنعها وهو الذى يوجهها الوجهة التى يريد

والأجهزة السيبرنيطيقية إنمـا تتصرف وتسلك بحسب المعلومات التى غذاها بها الانسان . وهى فى الحقيقة شأن الآلات عامة ، تجسيد لثقافته العلمية ، وامتداد لقدراته البيولوجية والفسيولوجية والعقلية كذلك .

على أن هذه الأجهزة الجديدة تعبر عن تجسيد صناعى لقوانين علمية تنتسب الى مختلف العلوم الفسيولوجية والعصبية والفيزيائية والكيميائية وهى بهذا تعبر عن وحدة النظرية العلمية ، وتضافر العلوم المختلفة فى تحديد صيغة علمية وعملية موحدة . وهى فى الحقيقة توفير للجهد العقلى وتحريره من العمليات الرتيبة كالحسابات المعقدة التى قد تستنفدالسنوات لاتمامها .

إن هذه الأجهـزة تحسب للانســان فى دقائق ما يحسبه الانســان فى سنوات . وبهذا فهى تسلح الانسان بقدرات خارقة للسيطرة على واقعه . إنها بمثابة محطة تقوية لقدراته العقلية والعصبية . فضلا عن أنها تحرير لجهده العضلى من كل العمليات البيروقراطية والمكتبية ، وضمان للدقة الخارقة فى العمل والانتاج ، وللوفرة والسرعة فى إنجاز مايريد .

ان السيبرنيطيقا ليست وحشا كفرانكشتين يهدد حرية الانسان . وإنما هى سلاح ثورى من أسلحة الحرية الانسانية نفسها .

والقضية ليست فحسب أن يتمكن الانسان من أن ينتقل من مكان الى مكان لا بالقطار أو بالطائرة ، وانما ينتقل تلغرافيا كما يتخيل نوربورت فينر ــ أخطر العاملين فى السيبرنيطيقا وواهبها اسمها كذلك ــ وإنما القضية فى جوهرها هى أن تتضافر العلوم المختلفة من أجل السيطرة على الواقع الطبيعى والاجتماعى ، والتخلص من كل المعوقات التى تحول دون حرية الانسان وسعادته ..

ولاشك أن هذا لن يتحقق بالآلة وحدها ، مهما بلغت هذه الآلة من كفاءة سيبرنيطيقية عالية ، وإنما بتحرير هذه الآلة أساسا من سيطرة هؤلاء الذين يوجهونها لتحقيق الأرباح الاحتكارية ، وشن الحروب العدوانية ، وتثبيت الاستغلال والاستعباد .

إن السيبرنيطيقا نموذج رائع للعلم باعتباره قوة ثورية تحررية للانسان على أنه لا سبيل لتحقيق هذه القوة التحريرية ، الا بتحريرها هى نفسها وجعلها فى خدمة الانسان . إن العلم والحرية معركة مشتركة كما ذكرنا . وما أحوجنا ونحن فى مرحلة الانطلاق لبناء الاشتراكية فى بلادنا ، الى هذا الوعى الديناميكى للعلم والحرية على السواء .

لقد استطعنا بحق بتحررنا أن نحرر العلم ، من ربقة الجمود والتخلف والسطحية ، وخدمة طبقة محدودة من الناس ، وأصبح العلم ملكا مشاعا للشعب العامل . وبقى أن يصبح هذا العلم المتحرر ، أداة تحريرية فى يد الشعب العامل كذلك .

إن العلم هو سبيلنا لبناء حياتنا ، للقضاء على المعوقات فى طريقنا ، وسيلتنا للسيطرة على قوانين التقدم والانطلاق .

ولهذا ما أحوجنا أن يصبح العلم أداة وعى واستبصار لدى كل مواطن ، أن يصبح أداة العامل والفلاح والمثقف ، فى السيطرة على واقعه ، على مهنته ، على عمله ، على حياته .

ما أحوجنا أن تقوم حياتنا العامة والخاصة على روح العلم والتخطيط ، روح الثقافة الاحصائية ، روح المتابعة العلمية ، روح النظرة الديناميكية

الى الأمور .

ما أحوجنا ألا يقتصر العلم على المعـامل المتخصصـة والدراسـات الأكاديمية، بل يخرج كذلك الى المصنع والحقل ، والمؤسسات العامة ، والتنظيمات الشعبية .

ما أحوجنا أن تصبح كل وحدة انتاجية ، وحدة علمية ، أن تصبح كل وحدة تنظيمية وحدة علمية .

ماأحوجنا أن تشيع الثقافة العلمية ، والوعى العلمى ، لنسلح بهـا ثورتنا ، لنسلح بها حركتنا الجماهيرية ، وتنظيمنا السياسى ، لنسلح بها عملياتنا الانتاجية ، وحياتنا الاجتماعية ، ونقيمها جميعا على أسس راسخة

بهذا نكون قد حررنا العلم من ربقة الاستغلال والاستعباد ، وجعلناه كذلك أداة ثورية تحررية فى يد الشعب العامل . هذا هو ضمان انطلاقنا فى السنوات المقبلة الى آفاق لا حد لها من التقدم والرفاهية والازدهار

التفكير العلمى عند العرب

فى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ شعوبنا العربية التى نخوض فيها أشرف معركة لتوطيد استقلالنا وتثبيت أركانه على أسس من الصناعة الثقيلة والتعايش السلمى بين شعوب العالم ، ما أحرانا أن نلتفت الى تراثنا القديم . لا نكوصا عن معركة الحاضر ، بل تثبيتا لأقدام هذا الحاضر ووعيا بينابيعه العميقة ، وتقييما جديدا لهذا التراث الماضى ، فى ضوء خبراتنا الانسانية والعلمية الجديدة ، واستلهاما للعبرة منه فى انطلاقنا نحو المستقبل .

والحق أن تراثنا العربى القديم — مع مابلغته الدراسة من تعمق وشمول وعناية ، مازال منفصلا عن وجداننا الحاضر ، ومازلنا محرومين من أن نعيشه ونتحد به فى حركتنا الفكرية ، فهو جزء فحسب من مناهج الدراسة الأكاديمية المتخصصة ، وإنها لمسئولية جليلة أن يصبح غذاء يوميا فى المعركة الفكرية والوطنية الراهنة التى تخوضها شعوبنا العربية .

ولن يتحقق هذا الا بأن نضع هذا التراث موضعه الصحيح من حياتنا ومن تاريخنا . فما أكثر المحاولات التى قامت لاستلاب هذا التراث منا ، وتشكيكنا فى قيمته ، وحرماننا من ثمرة جهود علمائه الأجلاء ومن السعى فى تطويره والامتداد به . فما أكثر مانعرف من محاولات كثيرة من المستشرقين لانتقاص الفلسفة العربية الاسلامية والغض من قيمتها ، كهذه المحاولة القديمة التى تنسب الى المفكر الفرنسى رينان الذى كان يزعم أن الساميين لا يعرفون الفلسفة الا اقتباسا وتقليدا للفلسفة اليونانية وقد أخذ بهذا الرأى كثيرون وإن لم يتفقوا مع رينان فى الأساس العنصرى لهذا الرأى ، ولكنهم يجمعون فى نهاية الأمر على انعدام الأصالة والابداع فى الفكر العربى الاسلامى . على أن هناك من الدارسين ، عربا كانوا أم

(*) مجلة كتابات مصرية : يونيه ١٩٥٦.

مستشرقين ، مع وجد الأصالة عند المفكر العربى المسلم ، فى بعض الجوانب الجزئية ، على هامش الفلسفة اليونانية التى قام بترجمتها وشرحها ، كمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة . ولكن بعض هؤلاء الدارسين تبينوا بالفعل الابداع الحقيقى للفكر العربى الاسلامى فى التفكير العلمى . الا أنهم لم يوحدوا بين هذا التفكير العلمى وبين بقية الأشكال الأخرى من التفكير الفلسفى خلال نظرة شاملة للحضارة العربية ..

ولهذا كان من الواجب أن تطرح قضية الفلسفة العربية الاسلامية طرحا جديدا .. ونقطة البداية فى هذا هى ألا نفرق فى تاريخ الفلسفة العربية بين الفكر التأملى الخالص وبين البحث العلمى ، فإن مثل هذه التفرقة هى التى دفعت الى تلك النتائج المتسرعة فى الحكم على تراثنا الفكرى . فهى فى الحقيقة تمزق من وحدة التفكير ، لافى العصر الواحد ، بل عند الفيلسوف والمفكر الواحد ، فكيف نميز مثلا بين ابن سينا الفيلسوف وابن سينا الطبيب ، وكيف تتجاهل الرابطة بين الجاحظ الأديب والجاحظ العالم المجرب . ؟ إننا لو فعلنا هذا فإننا نمزق من وحدة الفكر العربى الاسلامى . وليس معنى هذا كذلك أن نذكر صفة الطبيب الى جانب صفة الأديب ، بل المهم أن نقيم ما بينهما من رابطة وتفاعل ووحدة .. فالعالم العربى ، والفيلسوف العربى كانا انسانا واحدا .. كانوا جميعا أطباء ، وكانوا جميعا فلاسفة ، وكانوا جميعا رجال دين ، فدراستهم كأطباء فحسب ، أو فلاسفة فحسب ، أو رجال دين فحسب ، يفضى الى نتائج غير سليمة .

وما أحوجنا إذن الى أن ننظر الى الفكر العربى الاسلامى كوحدة مترابطة ، إذ بهذا سنتبصر معا بمدى مافيه من أصالة وابداع . ومن خلال هذه النظرة سنكتشف الرابطة التى توحد بين المدارس النحوية والبلاغية والمنطقية والعلمية والفلسفية فى رباط حضارى واحد .

هذا أولا .. وهناك أمر ثان لا يقل عن هذا أهمية ، ذلك هو فهمنا لحقيقة استجابة الفكر العربى الاسلامى وتأثره بالفلسفة اليونانية .

فترجمة الفلسفة اليونانية كانت نتيجة لاحتياجات اجتماعية فرضتها الدولة العربية فى ذلك الوقت . ولم تكن الترجمة نتيجة حاجة فردية ، أو ثمرة هوى شخصى ، أو مصادفة عرضية ، وإنما كانت الدولة العربية الجديدة التى كونتها العقيدة الاسلامية وخرجت بها من حدود العلاقات القبلية فى شبه الجزيرة العربية الى رقعة واسعة من الأرض تضم أجناساً وشعوبا مختلفة ، هذه الدولة الجديدة ، التى كانت تمثل علاقات انسانية واسعة ، ومصالح تجارية جديدة متطورة ، وقيما فكرية ودينية وأخلاقية متصارعة ، ومشكلات ادارية واقتصادية وفنية ، تتعقد يوما بعد يوم مع تعقد المجتمع واتساع رقعة الدولة ، هذه الدولة كانت فى حاجة الى خبرة الأمم الأخرى الى جانب خبرتها الذاتية لتواجه بها كل هذه الشئون والمشكلات . وكان نقل الفلسفة اليونانية وغيرها من المعارف الهندية والفارسية صدى لحاجة هذه الدولة الجديدة الى فلسفة شاملة تطل منها على الكون العريض وتتيح لها خدمة مصالحها وتطويرها .

الا أن لكل نظام اجتماعى فلسفته المعبرة عنه ، الخادمة لمصالحه . ولهذا ما كان للفلسفة اليونانية المترجمة أن تكون فى ذاتها مصدر قيمة تذكر مالم تكن تحتوى على عناصر تخدم الواقع العربى نفسه .

وفلسفة أفلاطون وأرسطو كانت تعبر بدقة وبعمق عن طبيعة المجتمع اليونانى فى مرحلة انهياره ، وكان مجتمعا عبوديا . كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة ، والعمل والفاقة من نصيب العبيد .. وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيرا دقيقا ، كانت فلسفة غير عملية ، فلسفة تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجريد

ففلسفة أرسطو تقوم على مقولات ثابتة أولية تستخلص منها استخلاصاً قياسيا دقيقا نتائج محددة . ولهذا كان المنطق الشكلى هو أداتها ومنهجها الرئيسى . وكانت نظرتها الى الطبيعة نظرة غائية صرفة ، فكانت تفرق بين الصورة والمادة تفرقة حادة ، أما المادة فهى غير محددة ، ولا وجود لها كقوام بغير الصورة . والصورة هى التى تهبها حقيقتها . ولهذا

كانت العلة الصورية أهم وأسبق من العلة الفاعلية . ولهذا كذلك لم تكن للعلوم اليدوية أهمية تذكر ولم يكن ثمة اهتمام كذلك بعلوم العدد والمقدار كالرياضة ، وإنما كان الاهتمام الأكبر بالكيف . وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبر تعبيرا دقيقا عن المجتمع اليونانى العبودى وانقسامه الى سادة يتأملون وعبيد يعملون . السادة هم الصورة والعبيد هم المادة ، وعلى رأس هؤلاء جميعا يقبع إله ، يحرك ولكنه لا يتحرك ، وهو يحرك بحركة غائية هى العشق ، دون أن يمس مادونه من كائنات ، تماما كالمفكر اليونانى والسيد اليونانى ، متعال عن كل ماهو مادى ، مفارق لكل ماهو تطبيقى ، يحرك ولا يتحرك ، يتأمل ولا ينتج

وانتقلت هذه الفلسفة اليونانية الأرسطية أساسا مع امتزاجها امتزاجا أفلاطونيا ، خلال أفلوطين ، انتقلت الى الحضارة الاسلامية الجديدة .

ولكن المجتمع العربى الاسلامى كان يختلف اختلافا كبيرا عن المجتمع اليونانى العبودى ، كان دولة مليئة بالامكان والتفتح والامتداد والانطلاق ، على رأسها طبقة تجارية ناشئة وكانت تحتوى على شعوب متعددة ، لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرر . وكانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامحة . لم تكن حضارة سحرية كما يقول شبنجلر وإنما كانت فى جوهرها حضارة علمية وعملية حتى داخل اطار الدين الاسلامى . لأن الدين الاسلامى دين عبادة ونظر ومعاملات معا . وكانت الدولة الجديدة دولة شامخة ، تمتد من المحيط الأطلسى حتى حدود الهند والتركستان وأطراف الصين ، كانت زاخرة بالامكانيات والمسئوليات والتبعات والمشاريع والمصالح النامية ، وكانت تبحث لها عن فلسفة تعبر عن كل هذا تعبيرا صادقا موجها .

وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية ، كان من الطبيعى للفكر الأسلامى العربى فى البداية أن يعكف على مناقشتها ومدارستها ، والتفاعل معها تلخيصا وحفظا . ثم كان من الطبيعى بعد ذلك أن يختلف موقف الفكر العربى المسلم منها اختلافا بينا . وهذا هو ماتحقق بالفعل

فى البداية كان الفكر العربى الاسلامى يحاول التوفيق بين الفكر الكيفى الغائى لأرسطو والاتجاه الأفلاطونى عامة والرياضى خاصة ، ثم قامت محاولة ثانية للتوفيق بين القيم الشكلية الجامدة لفلسفة أرسطو ومنطقه وبين الشريعة الاسلامية . ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتنضج ، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربى الاسلامى وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الاسلامى العربى نفسه ، وحقيقة مصالحه ، وكانت امتدادا للفكر العربى الاسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى فى الفقه والأصول والنحو والبلاغة حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة

وكان من الطبيعى كما ذكرت أن يتحقق هذا ، فالفكر العربى الاسلامى منذ بدايته لم يكن يفرق بين النظرة العقلية التأملية ، وبين الممارسة العملية ، بل كان الجانب الأكبر من الفلاسفة أطباء ، ورجال أعمال يتمرسون بمسئوليات فعلية فى جهاز الدولة ، ويقومون بأنفسهم بأشكال متنوعة من التجريب العلمى . ولم يكن الأمر يقف عند الفلاسفة فحسب من أمثال الكندى وابن سينا والرازى مثلا ، بل كان كبار الأدباء كذلك من المتبصرين بشئون التجربة والتطبيق العلمى كالجاحظ مثلا ، كما نجد فى تجاربه التشريحية فى كتابه الحيوان . ومن خلال هذا التمرس العلمى أخذ المفكر العربى المسلم يكتشف قصور المذهب الأرسطالى الشكلى وأخذ ينتقد فى أرسطو عدم اهتمامه بالتجربة .

وكان من الطبيعى كذلك أن يكون الفلاسفة العرب المسلمون رجال عمل وتجربة ، فلم يكن مجتمعهم مجتمعا عبوديا كالمجتمع اليونانى ، وإنما كان مجتمعا اقطاعيا تنمو فى داخله طبقة جديدة من التجار وأصحاب الحرف

كان نظاما من الحكام والولاة والعملاء المستبدين وجماهير الشعوب المستعبدة . لم يكن نظاما عبوديا ، بل كان نظاما اقطاعيا فى اتجاهه الى التطور التجارى فالصناعى لو أتيح له ذلك .

وكان كثير من الفلاسفة يقومون بأشكال حرفية بسيطة من التجارة ، كالعطارة مثلا لارتباطها بعلومهم ، وكانوا يمارسون صناعة الطب ،

ويكتشفون الأحماض المختلفة للصناعات المختلفة كصناعة النسيج .

وكان الفلاسفة فى الوقت نفسه من عامة الناس ، من أمم مختلفة ، داخلة فى الدولة العربية الاسلامية ، وكان فى توحيدهم بين النظر التأملى وبين الممارسة العملية خروج مباشر على صميم فلسفة أرسطو ، فلسفة اليونان فى عصره العبودى .

على أن التوحيد بين التأمل والممارسة العملية دفعت بالمفكر العربى المسلم الى نتيجة أخرى بالنسبة لفلسفة أرسطو ، هى أنها خرجت به عن حدود النظرة الكيفية الغائية الى التحديد الكمى . وأصبح المفكر العربى المسلم يدرس الظاهرة الموضوعية دراسة علمية لتحديدها تحديدا كميا . ويبرز هذا الوعى العلمى الجديد فى صورة كاملة عند كثير من المفكرين من أمثال البيرونى وجابر بن حيان .

وفى هذا الاتجاه الى الكم والتجربة ، خروج مباشر كذلك على مفهوم أساسى فى منطق أرسطو هو التعريف .

فالتعريف أو الحد الأرسطى بالنوع والفصل مثلا تعريف يتفق مع النظرة الكيفية الى الأشياء .

وخرج المفكرون المسلمون على هذا المفهوم الأرسطالى للحد والتعريف وخاصة رجال الأصول والفقه ، واتجهوا الى نظرة جديدة للتعريف تقربه الى حركة الواقع . وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا بشكل عام الى الخروج عن حدود القياس الأرسطالى أى الحصول على نتيجة عملية استخلاص شكلية من مقدمات ، وأصبحت عملية التجريب العملى لا عملية الاستخلاص المنطقى سبيلا من سبل المعرفة .

ولعل أدق ما يعبر عن هذا ما نسوقه عن ابن خلدون فى نقده لقياس أرسطو قوله « ان الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى لأن المادة قد تحول دونه ، اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية » .

ولا يعنى هذا ـــ فى الحقيقة ـــ كما ذهب بعض الكتاب ، القضاء نهائيا

على القياس المنطقى . ذلك لأنه لا تجربة بغير قياس ، وعمليات التجريب تتضمن فى داخلها عمليات قياسية جزئية .

والى جانب ذلك كان الفكر الأرسططالى بوجه خاص يرى أن العـلم لا يكون الا بالكلى ، أما العلم بالجزئى فليس علما . الا أن النزعةالتجريبية عند المفكر العربى المسلم دفعته فى بعض الأحيان الى أن يتطـرف كمـا يتطرف الاسميون فيقصر العلم الحقيقى على ماهو جزئى مشخص ويعتبر أن المجردات لا وجود لها .

وقد توج هذه الاتجاهات جميعا ، ادراك عميق بأهمية الرابطة العلية بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية ، فعلى هذه الرابطة العلية بين الأشياء تقام التجارب ، وتتحقق النظرة الموضوعية الى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء .

وبهذه الرابطة العلية فسر ابن خلدون حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وبهذه الرابطة العلية ، أقام البيرونى والرازى وجابر بن حيـان وابن سينا تجاربهم .

وفى ظل هذه القيم التجريبية والكمية الجديدة ، وفى ظل حركة الحياة فى الدولة العربية وما يتنازعها من صراع وتقدم ، برزت فى الفكر الاسلامى العربى نظرة الى الكون والكائنات فيها نواة نظرية التطور ، تطور الكائنات وتداخلها ، ونجدها فى وضوح عند اخوان الصفا وابن خلدون .

والمهم أن نذكر أنه بهذا المنهج التجريبى وبهذه القيم العلية والكمية ، وبهذا التوحيد بين النظر والعمل ، وبهذه النظرة المتطورة للكون والانسان بهذا كله اختلف الفكر الاسلامى العربى اختلافا كبيرا عن الفكر اليونانى المترجم وتناقض معه فى مختلف فروع الثقافة من علم أصول وفقه وفلسفة عقلية ونظرة الى الانسان . ولم يكن هذا الاختلاف عابرا أو طارئا أومصادفا أو عفويا .. وإنما كان نتيجة طبيعية لاختلاف التكوين الاجتماعى للدولة العربية وللحضارة اليونانية التى عبرت عن نهايتها فلسفة أرسطو .

وعلى هذا يمكن القول بأن جوهر الحضارة العربية الاسلامية ، جوهر

عقلى ، عملى ، تجريبى ، حسى .. على أن هذا الجوهر العملى التجريبى كما سبق أن ذكرت لا يعنى أبدا الخروج نهائيا على القياس المنطقى ، فلا تجربة بغير استدلال عقلى ، ولكن التجربة تستفيد من القياس المنطقى فى مراحلها دون أن تنغلق فى داخل عليتها الاستخلاصية الضيقة . فنحن حتى اليوم على الرغم من هذا التطور البالغ للفكر الانسانى مانزال نجـد فى المنطق الشكلى أساسا لدراسة بعض اللحظات الثابتة فى حركة الطبيعة .

ولعل هذا يفسر لنا قيام المنطق الشكلى والاستفادة منه استفادة كبرى فى الحضارة العربية حتى فى المجالات التجريبية وعند العلماء الذين قاموا بنقده واتهامه بالقصور والضيق . ولهذا فمن الخطأ أن نقول إن المفكرين المسلمين العرب قد رفضوا المنطق القياسى الشكلى رفضـا قاطعا ، لأن رفضه رفض لأسس ثابتة للفكر الانسانى . انمـا هم اسـتفادوا منه ، وخرجوا على حدوده الى حدود أرحب وأوسع هى حدود التجربة والكم والتطبيق العملى .

والمهم أن نذكر كخلاصة لهذا كله ، أن الفكر الاسلامى العربى ، قد تمثل الفلسفة الأرسطية وعلى رأسها المنطق الشكلى الأرسطالى ، وحاول أن يوفق بينها وبين الأفلاطونية والاتجاه الرياضى ، ولكنه خرج من هـذا الخليط غير المتجانس خلال تمرسه العملى بالتجربة ، خرج بعقل تجريبى يحترم الرابطة العلية ، ويحرص على الكم والمقدار . وبهذا توج انتصاراته كفكر ذى خصائص مختلفة عن الفلسفة اليونانية الغائية الكيفية

ولقد لمس هذا الاتجاه بحق الدكتور سامى النشار فى دراسته القيمة لمناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى الأنه قصر الدراسة على نقد علماء الأصول والمتكلمين والفقهاء للمنطـق الأرسطاليسى . ولكن لاتبرز هذه النتيجة فى صورة كاملة الا بدراسة الجانب التطبيقى العملى للفيلسوف العربى ، والتوحيد بينهما ، وربط هذا كله بواقع المجتمع العربى فى ذلك الوقت .

الا أن هذا الواقع الاجتماعى للدولة العربية كان زاخرا بالصراع ، كأى

واقع اجتماعى ، وتطوره إنما هو ثمرة للعوامل المتصارعة فيه ، ولهذا ففى الوقت الذى نلمس فيه هذا الاتجاه العلمى ، الذى يمثل جوهر الفلسفة العربية التى تتفق مع الدولة الناشئة الطامحة . نجد كذلك اتجاها آخر متناقضا كل التناقض ، ولكنه كذلك ليس اتجاها أرسططاليا غائيا ، بل هو اتجاه صوفى إشراقى مغرق ، يقيم الحدس مكان العقل ، والمعرفة اللادنية أو النفث فى الروع مكان التحديد الكمى ، وأحوال النفس ورياضتها ومجاهدتها مكان التجربة الحسية . وهو اتجاه معاكس تماما ، يمثل الصراع داخل المجتمع العربى الاسلامى ، ويمثل عناصر النكوص والتخلف .

ولم يكن هذا الصراع يقوم فى المجتمع على رحابته فحسب ، بل كان يقوم كذلك عند الفيلسوف الواحد نفسه ، كما نجد عند ابن سينا اتجاها حدسيا اشراقيا واتجاها عقليا تجريبيا ..

وكان هذا الصراع مظهرا للقلقلة الاجتماعية العنيفة التى كانت تعانيها الحضارة العربية ..

فكانت تعانى من ثورات الفلاحين ، وخيانات الولاة ، ومؤامرات القصور والبذخ والتحلل والتفسخ ، والفاقة ، والضرائب المجحفة والمظالم البشعة ، والشعوب المستغلة والنظام العبودى ، الذى كان مايزال قائما فى المجتمع العربى الاقطاعى المتطور ، ويعيش جنبا الى جنب مع نمو الطبقة التجارية والحرفية الجديدة .

كانت الشعوب العربية والاسلامية تستغل أبشع استغلال ، وتفرض عليها أفدح الضرائب ، وكان الولاة وعملاء الخلفاء ، يستقلون بالولايات وينسلخون بها عن الدولة ، وكانت قصور الخلفاء بؤرة من التحلل والمؤامرات والدسائس وكان المفكر العربى العظيم يعانى أسوأ ما يعانيه مفكرو العالم من اضطهاد وحرمان وتعسف ، بعضهم عاش مشردا طريدا وبعضهم مات مسموما وبعضهم سجن وبعضهم عذب وحرقت كتبه . وكان علماؤنا الأجلاء ينتجون تحت رحمة الأهواء المتقلبة للخلفاء والوزراءوالولاة وخلال هذه القلقلة الاجتماعية والثورات والمؤامرات ، والغارات

الخارجية ، أخذ المجتمع الاسلامى فى المغرب والمشرق ينهار ، وأخـذت تنهار معه كل القيم التجريبية والعقلية ، وتتسع وتتعمق القيم الصوفية الحدسية .

ثم سقط المجتمع الاسلامى الكبير ، وسقط معه فلاسفته وعلماؤه ، لأن رجال العلم والفلسفة كانوا مرتبطين بالخلفاء والأمراء ، وكان هـذا يدر عليهم ثروة تتيح لهم التفرغ للبحث ، الا أن ذلك فى الوقت نفسـه كان يجعلهم فى مهب نزواتهم ، ويربط مصيرهم بهم ، ويحرم الشعوب الاسلامية من الاستفادة بعلمهم وفلسفتهم ، وكان يقصر الدراسة العلمية على دوائر محدودة من الناس ، وإن كان ينجح أحيانا فى أن تقوم حوله حركات شعبية دافقة كحركة القرامطة ، التى قامت لاعادة توزيع الأراضى ، واعطاء المرأة حق المساواة مع الرجل ..

على أنه ــ كظاهرة عامة ــ أدى ارتباط الفلاسفة بالخلفاء والأمراء الى ضعف ارتباطهم بالشعوب الاسلامية ، فلم تلعب الثقافة العلمية الجديدة دورا كبيرا فى تثبيت قواعد الدولة ، بل سقطت بسقوطها . وكانت الدولة تقوم على السيطرة العسكرية أساسا ، لا التنظيم الاقتصادى أو السياسى ، فما أن قامت حركات عسكرية مناهضـة ، حتى تحللت أمامهـا الدولة العريضة وسقطت .

وضاع جانب كبير من التراث العربى الاسلامى ، الا أن المتبقى منه كان عظيم الأثر فى إضاءة الفكر فى أوربا المسيحية ، وفى بعث الفكر العلمى التجريبى فى عصر النهضة والتنوير فى أوربا بعد ذلك .

ولقد بلغت الحساسية العلمية عند بعض المفكرين العرب مبلغـا كبيرا فلقد نادى جابر بن حيان مثلا بامكانية التكوين الصناعى للانسان ، أى امكانية ايجاد كائنات حية بالصـناعة . واسمى هـذا بعلم « التـكوين الصناعى » . ويذكرنا هذا بعلم انسانى جديد ظهر حوالى عام ١٩٤٧ يسمى السيبرنيطيقا ، يهدف الى تكوين بعض الوظائف العقلية تكوينا صناعيا . ويقول جابر « إن هذا العلم ممكن لأن الكائن الحى نتيجة لتضافر القوى

الطبيعية . والطبيعة فى انتاجها للكائنات تخضع لقوانين سيكشف عن سرها علم الميزان » وعلم الميزان هو العلم بالقوانين الطبيعية الكمية التى يجرى عليها الكون والفساد فى الطبيعة . وبهذا العلم كان يؤمن جابر بن حيان بامكان قياس كافة المظاهر الطبيعية والانسانية بالكم والعدد .

كما نجد نفس هذا الحس العلمى المرهف عند البيرونى ، ففى كلمة له عن أن قوانين الطبيعة قوانين ثابتة لا تخطىء ، أشار الى أن مايفسره بعض الناس بأنه خطأ فى خلقة الكائنات إنما ينشأ عن خروج المادة عن حد الاعتدال فى المقدار ، أى أن التغير فى المقدار وفى الكم هو الذى يؤدى الى هذا التغير أو الاختلاف الكيفى الذى يسميه بعض الناس بالخطأ .

هذه ملامح عابرة لنتاج التفكير العلمى عند العرب ودلالته ، وعلى ضوء هذا ، ألخص ماسبق بأن الفكر العربى الاسلامى كان فى جوهره فكرا تجريبيا ، دون أن أعنى بهذا أنه كان ضد القياس ، لأن التجربة نفسها تتضمن القياس . وإنما أعنى فحسب أنه تجاوز الحدود الصورية لمنطق أرسطو وأطل على التجربة العملية واتخذها مصدرا لعلمه وفلسفته . وإن هذا كان تعبيرا دقيقا للحضارة العربية الاسلامية فى توسعها وتطورها . وكان هذا الفكر التجريبى العلمى يربط بين التأمل النظرى والممارسة العملية ويتجه الى التحديد الكمى وانه بهذا كان صفحة جديدة كل الجدة بالنسبة للفلسفة الأرسططالية والافلاطونية .

الا أن الفكر الاسلامى كان له اتجاه آخر غير علمى ، اتجاه حدسى صوفى ، وكان هذان الاتجاهان يمثلان ماتصطرع به الدولة العربية الاسلامية من عوامل تقدم ونكوص . وعندما تهاوت الفلسفة العربية الاسلامية فى المشرق والمغرب توقفت الفلسفة العقلية التجريبية مما يدل على أنها جوهر الحضارة العربية وعنصرها المتطور الفعال ، ولكن بقيت حتى اليوم مواكب المتصوفين .

على أن الشىء الجدير بالذكر هو أن الفكر العربى العلمى هو جوهر الفلسفة الاسلامية . وان الفلسفة الاسلامية بهذا ليست امتدادا للفكر

اليونانى بل كانت إضافة جديدة اليه ذات طابع تجريبى كمى ، كمـا كانت نقطة انطلاق ـ عبر روجر بيكون وديكارت وفرانسيس بيكون وجاليليو ـ الى نشأة العلم التجريبى الحديث .

هذا هو الوضع الحقيقى ـ فيما أعتقد ـ للفلسفة العربية الاسلامية فى تاريخ الفكر الانسانى .

اليسار العربي ..
والنظرية العلمية

ما أكثر ما يكتب عن حاجتنا الى وضوح فكرى .

ما أكثر الدراسات والتفسيرات لأزمة اليسار العربى بأجنحته المختلفة .

ما أكثر الداعين الى فلسفة جديدة ، الى نظرية أصيلة غير مسبوقة .

وما أقل ما يحققه هذا من وضوح فكرى حقيقى !

لست أتعالى على مايكتب ، ولست أتجنى عليه ، ولكنى أقول صادقا إن جهودا كبيرة جادة تبذل فى هذا السبيل ، الا أن كثيرا مما ينشر فى مجلاتنا الثقافية وخاصة اللبنانية ، يثير بلبلة أكثر مما يحقق وضوحا .

باسم البحث عن فلسفة أصيلة جديدة ، تكاد تختنق كثير من المقالات ، بالعبارات الضخمة ، والتحليلات المعقدة ، والتركيبات الذهنية التى لاصلة لها بواقع الحياة . وباسم البحث عن طريق فكرى ثالث بين المادية والمثالية ، تروح مقالات أخرى تنتقى من هنا وهناك ، من مدرسة الظواهر تارة ، أو الواقعية الجديدة تارة أخرى أو الوجودية تارة ثالثة ، فلا تعود بغير صورة أخرى من صور أزمة الفكر المثالى فى أوربا . وباسم البحث عن فلسفة جديدة ، تقوم مقالات أخرى على نقد الماركسية ، ومحاولة احتوائها أو تخطيطها وتجاوزها الى فلسفة أشد إحكاما ، فلا نظفر منها كذلك بغير الفتات الماركسى نفسه ، أو الترديد لعبارات لوفڤر أو سارتر فى تهميشاتهما الأخيرة على الماركسية .

وهناك مدارس فكرية عربية ، تلبس مسوح الاشتراكية ولكنها لاتستند الى نظرة علمية الى الاشتراكية ، بل تزدحم نظرتها بأفكار غيبية وميتافيزيقية وتكاد تصدر عن خليط انتقائى غير متوازن من النيتشوية ، والبرجسونية والفوضوية والوجودية .

ما أحوجنا بالفعل الى وضوح فكرى . ما أحوجنا الى فلسفة أصيلة

(*) الهلال : يناير ١٩٦٥

حقا . معبرة تعبيرا خلاقا عن واقعنا الثورى الجديد .

ولسنا بالطبع نأمل فى عودة المذاهب الفلسفية على النحو القديم ، التى كانت تدلى بالرأى فى كل شىء . لقد انتهى عصر هذه الفلسفات الشامله . واحتلت العلوم المختلفة كثيرا من ساحاتها وموضوعاتها . ولكننا نأمل أن نقيم بناء نظريا ، فى غير تناقض مع العلم ، أو تجانف مع واقعنا الاجتماعى، بل يكون فى الحقيقة صدى لهما ، وتعبيرا عنهما ، وفى الوقت نفسه أداة لهما وسلاحا لحمايتهما وتطويرهما .

وما نريد أن نفتعل الأمور افتعالا ـ أو نخططها تخطيطا تجريديا . ان الفلسفة تعبير خلاق ينبع ويتبلور خـلال عملية الممارسـة الاجتماعيـة والحضارية . ونحن بغير شك فى الطريق الى هذا . قد تتبين عناصر فكرية هنا أو عناصر هناك . وسوف تنضج بغير شك الى وضوح فكرى ونظرى شامل غامر ، لا يقف عند حدود بعض المثقفين ، وإنما يحتضن الجماهير الشعبية كلها بل ينبع منها .

وما أكثر الاتجاهات الفكرية والفلسفية التى صاحبت وغذت تاريخنا الحديث . فى مفتتح القرن كان هناك الفكر الأرسطالى يتأثر به لطفى السيد ، ويعبر به فى كثير من توجيهاته السياسية والتعليمية ومواقفه العلمية ثم كان هناك الفكر الديكارتى يبشر به الدكتور طه حسـين منهجـا عقليا للدراسة والبحث . وكان هناك قبل ذلك وبعده فكر تطورى ينتسب الى الداروينية ، يبشر به شبلى شميل ، وينشره اسماعيل مظهر ، ويطوره سلامة موسى الى آفاق أشمل من الفكر العلمى .

ثم برزت بعد ذلك اتجاهات فكرية متنوعة كالتعادلية لتوفيق الحكيم والتفسير البيولوجى للتاريخ للدكتور محمد كامـل حسين والتـكاملية للدكتور يوسف مراد والوجودية للدكتور عبد الرحمن بدوى والوضعية المنطقية للدكتور زكى نجيب محمود .. الى آخر هذه المدارس والاتجاهات ولاشك أن سرد هذه المدارس والاتجاهات المختلفة لا يعنى أنهـا كانت سواء فى تعبيرها عن واقعنا ، أو تأثيرها فيه . بل يختلف هذا التعبير والتأثير

ويتفاوت من اتجاه الى اتجاه ، لقد أثر الاتجاه الأرسطى بغير شك ، كما أثر المنهج الديكارتى ، وكان سلامة موسى تعبيرا تبشيريا عن حقائق عصر العلم والصناعة . وكانت التعادلية صياغة ذكية لبعض جوانب من واقعنا . والوجودية وان لم تنجح محاولة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى امتداد بها من تراثنا القديم واشاعتها كفلسفة شاملة لنا الا أنها بغير شك تعبر عن تجارب انسانية معينة فى واقعنا وإن تكن محددة معزولة . والوضعية المنطقية ، قد تجد بعض الأصداء فى الجامعة ، ولكنها لا تعبر عن حقيقة اجتماعية أصيلة .

ولست أدعى أن هذه الاتجاهات الفكرية كانت مجرد أصداء لفكر أوربى ، حقا كانت تتأثر فى كثير من قسماتها بهذا الفكر ، ولكننا لا ننكر مافى كثير من جوانبها من اجتهادات خاصة ، فى الفكر أو التطبيق . وليست هذه قضيتنا هنا ، وإنما القضية أن هذه الاتجاهات الفكرية جميعا لم تعد تعبر عن حقائق حياتنا الجديدة .

فماذا نريد اذن ؟ أن نجلس للبحث عن فلسفة جديدة ! أن ننتقى من ماركس وهسرل وميرلى بونتيه ولوفقر وسارتر والكسندر صمويل ، ثم نقيم فلسفة مرقعة ، لا تنبثق من واقعنا ولا من تجاربنا وإنما من بطون الكتب ومن عقول مفكرينا المعزولين عن الواقع !

هل نكتفى بالميثاق ، ميثاقنا وميثاق الثورة الجزائرية ، ونعتبرهما خلاصة للفلسفة العربية الجديدة ؟

إنهما بغير شك يتضمنان نظرة اجتماعية وسياسية كما يتضمنان عناصر وقيما فكرية ، ولكنهما لا يعبران عن فلسفة شاملة تناقش قضايا المعرفة والوجود والجمال والمصير البشرى و .. و .. الخ

الا أن هذين الميثاقين يتضمنان شيئا آخر غير هذه النظرة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامة ، هو فى تقديرى أخطر مافى الميثاقين ،منطقهما العلمى فى تناول القضايا الاجتماعية والتاريخية والسياسية . وقد تختلف نصوص الميثاقين غدا فى هذه القضية أو تلك ، قد تتغير بعض تفسيراته

التاريخية ، أو توجيهاته الزراعية ، ولكن سيظل هذا المنهج العلمى ، هذا المنطق وراء هذا التغيير والتجديد والتطوير .

وفى تقديرى أنه لو اهتمت المدارس والمعاهد بابراز منطق الميثـاق ، ومنهجه فى تناول الأشياء ، لخدمت الفكر الثورى ولخدمت الاشتراكية ، أكثر من تحفيظ نصوصه والاستفادة به فى دروس تحسين الخط ، والاملاء والاعراب !

إن الوضوح الفكرى بالميثاق يمكن أن يتم باستيعاب منطقه العلمى ، ونظرته الموضوعية الحية الى مختلف القضايا ، أفضل مما يتم بحفظ نصوصه

وفى تقديرى كذلك ، لو عدنا الى موضوعنا الأصلى ، ان كثيرا من الخلافات بين طوائف اليسار العربى تنبع عن أنهم لا يتسلحون بمنطق فكرى واحد ، بمعايير عقلية متقاربة لقياس الحقيقة واختبار الواقع ، وامتحان الأفكار . والأخطر من هذا كله ، أن جماهير الشعب العادى ، بل جماهير المثقفين ، من مدرسين وطلبة ، غير مسلحين بمنطق علمى ، عامة أو فى فهمهم للميثاق على سبيل المثال ، وان كانوا يتبنون نصوصه ويؤمنون بأفكاره وفلسفته العامة ، ولهذا فكثيرا مايرددون هذه النصوص ثم يقومون بتفسيرها على نحو مخالف ومتناقض مع نظرة الميثاق العلمية ، وبهذا يخربون الميثاق مستخدمين الميثاق نفسه !

حسنا ..

ماذا أريد أن أصل اليه ؟

أريد أن أؤكد حاجة اليسار العربى ، حاجة الفكر العربى عامة ، حاجة الثورة العربية الى منطق علمى جديد .

ولست أنتقل من البحث عن فلسفة جديدة الى البحث عن منطق علمى جديد ، لا ، فان المنطق قائم وموجود بالفعل . موجود فى حياة الناس ، فى خبرتهم ، فى كثير من تعابيرهم العفوية ، موجود فى ميثاق القاهرة وميثاق طرابلس ، ولكنه مازال أحوج مايكون الى التوعية والتوضيح والاشاعة بين المثقفين عامة وجماهير الشعب خاصة . ولن يحقق وحدة الفكر العربى ،

لن يحقق وحدة اليسار العربى ، وحدة الثورة العربية ، ولن يدعم ويضاعف من فاعليتها مثل هذا التوضيح وهذه التوعية بهذا المنطق العلمى .

ولست مغاليا فى قولى هذا . فلعل التراث أن يهدينا فى توضيح هذه القضية .

الحقيقة أننا لو تأملنا الحركة الفكرية الاسلامية العربية فى أوج ازدهارها لأدركنا أن جوهر هذه الحركة هو تسليحها بمنطق واضح محدد ، وكان هذا المنطق هو منطق أرسطو ، المنطق الصورى أو الشكلى . ولقد كان منطق أرسطو ــ فيما أعلم ــ أول ماترجم من كتبه . وكان أكثر مؤلفاته تأثيرا فى الفكر العربى عامة فى مختلف اتجاهاته وعلومه وبحوثه ومدارسه ما أكثر ما اختلف المفكرون المسلمون مع أرسطو حول قضايا فلسفية مثل قوله بأن العالم قديم غير محدث ، بل لعلهم لم يعرفوا أرسطو معرفة صافية نقية ، بل عرفوا فلسفته مختلطة ممتزجة بفلسفة أفلاطون . وقصة كتاب « الربوبية » المنسوب الى أرسطو ومحاولات التوفيق بين الحكيمين أرسطو وأفلاطون ، مشهورة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية .

المهم أن الفكر العربى رغم اختلافه مع جوانب متعددة من فلسفة أرسطو ، فانه قد تأثر تأثرا عميقا للغاية بمنطق أرسطو .

ولم يقف التأثر بمنطق أرسطو عند حدود الفلسفة أو علم الكلام ، وإنما شمل مختلف مجالات الدراسة والبحث كما ذكرنا ، فأثر فى الفقه والتفسير والبلاغة والنحو وغير ذلك من تصانيف العلوم . ألم يدخل الجاحظ بشكل القياس المنطقى فى أساليب البلاغة ؟ ألم يستعن به الخليل بن أحمد فى دراساته اللغوية عامه . ألا تستشعر المنطق الأرسطالى اطارا محكما لمفصل ابن يعيش فى النحو ، بل ألا نجد الاختلاف بين مدارس النحو المختلفة من بصرية وكوفية الى غير ذلك يرجع الى خلافات حول المنهج المنطقى . ألا يدور أغلب الجدل الفقهى حول الأسس المنطقية .. ألم يصبح القياس أصلا من أصول الأحكام مع القرآن والسنة والاجماع ؟

هل معنى هذا أن منطق أرسطو قد خلق الفكر الاسلامى العربى خلقا ؟

لا بالطبع . لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهللينية ، أو الفارسية أو الهندية قد خلقت الفكر الاسلامى العربى . إنه ثمرة أصيلة بغير شك لواقع الخبرة الاسلامية العربية ، لحقائق الحياة الاسلامية العربية . ولكنه تأثر بغير شك كذلك بهذه الروافد الثقافية والحضارية المختلفة وتمثلها تمثلا يتفق واحتياجاته وملابساته . أخذ منها مايتفق مع طبيعته ، بل طبعه كذلك بطابعه الخاص . والحقيقة أنه لو لم تكن الثقافات الأخرى تعبيرا ملائما لاحتياجات الواقع العربى ، لما ترجمت ولما كان لها هذا التأثير الكبير .

وفضلا عن هذا فإن الفكر الاسلامى العربى ليس هو مجرد تأثر بهذه الثقافات المختلفة ، أو مجرد توفيق بينها وبين العقيدة — كما يقال — بل هو فكر أكثر أصالة وابداعا من هذا كما أشرنا فى بحث قديم . وما يهمنا هنا أن نؤكده أن منطق أرسطو لم يخلق الثقافة الاسلامية العربية ، وإنما كان دعامتها لكى تتبلور وتتحدد . وما أحوجنا كذلك أن ندرك ماذا نعنيه بقولنا منطق أرسطو . فهذا المنطق رغم نسبته الى مفكر مثل أرسطو ، فانه فى الحقيقة لا ينسب اليه من حيث أنه خالقه ومبدعه ، وإنما من حيث أنه هو الذى قام بتحديد قواعده وترتيبها وتنسيقها .

أما المنطق فمتحقق فى حياة الناس ، وفى أفكارهم ومسلكهم ،وممارستهم الحية . وأرسطو انما جعل هذه الممارسة قواعد وأقيسة نظرية . وليس هذا عملا هينا .. بل إنه سبيل لتسليح الممارسة نفسها بالوعى النظرى ، وتعميقها وتطويرها نتيجة لهذا . تماما كما فعل الخليل بن أحمد فى مجال العروض . ما انتظره الشعراء حتى يضع كتابه كى ينظموا الشعر ، ولكنه استطاع بتأمل اشعارهم أن يضبط قواعدها ويحدد بحورها ويصنفها ، الى آخرذلك

إن منطق أرسطو إذن ، أو المنطق الشكلى كان تعبيرا عن واقع خبرة بشرية عامة وخبرة اسلامية عربية خاصة ، وكان كذلك تعبيرا عن مرحلة حضارية معينة . وكان هذا المنطق أداة نظرية للمعرفة ، ولهذا كان يسمى بالأورجانون ، أى الأداة . انه جهاز من العمليات العقلية التى تساعد على استخلاص المجهول من المعلوم . وهو تنظيم معين للفكر البشرى فى مرحلة

من مراحل نمو هذا الفكر . ولكنه رغم طابعه المحدود ، النابع من شكليته ، فإنه عنصر أساسى وباق فى الفكر البشرى ، وصدى لمستوى معين من مستويات ادراك الواقع الموضوعى .

المهم أن نوضح أن الفكر الاسلامى العربى استطاع بفضل هذا المنطق الشكلى ، بفضل هذا الأورجانون ، هذه الأداة الفكرية أن ينظم خبرته ، وينمى ثقافته ، ويقيم بناء فكريا شامخا ، أصيلا ، يعبر عن ملابساته الحضارية ، وخصائصه المتميزة .

حقا ، هناك من ثاروا على هذا الأورجانون الشكلى ، سواء بطريقة فكرية مناقضة مثل بعض علماء الفقه ، وبخروج عن المنطق العقلى نفسه والتذرع بالحدس مثل المتصوفة ، أو بالمواجهة التجريبية للواقع مثل كثير من العلماء والأطباء .

بل لعل عالما عربيا كبيرا مثل ابن الهيثم أن يكون معبرا عن أورجانون علمى جديد هو أورجانون الاستقراء والتجربة الذى صاغه فرانسيس بيكون فيما بعد ، متخطيا بهذا أورجانون أرسطو ، ولكن دون أن يدرك هذا ، بل لقد كان يتصور هذا المفكر العربى العظيم أنه يتحرك فى اطار أرسطالى بحت .

وليس يعنينا أن ندخل فى تفاصيل هذه الأمور الآن ، فهذا مبحث آخر وإنما يعنينا أن نؤكد أن حضارتنا الاسلامية العربية كانت تتحرك فى اطار منطق عقلى محدد ، كانت تسير معه فى أغلب الأحيان ، وكانت تقف ضده أحيانا ، وتتجاوزه الى ماهو أرقى منه فى أحيان أخرى . وكان هذا المنطق العقلى المحدد معبرا عن وحدة ايقاعها الفكرى ، كما كان أداتها كذلك لتحقيق نتائجها الحضارية الشامخة فى مختلف مجالات الفلسفة والأخلاق والتشريع والفقه واللغة والنحو الى غير ذلك .

وفى مستهل الحضارة العلمية الجديدة تبلور بالضرورة أورجانون علمى جديد على يد بيكون . حقا لقد أحسسنا به فى طب ابن سينا ، ورياضيات الخوارزمى وبصريات ابن الهيثم وكيمياء جابر ، كما أحسسنا به فى تجارب

جاليليو وتأملناه فى فلسفة ديكارت العقلية بدرجات وزوايا مختلفه ومتفاوتة الا انه عند بيكون أخذ سمتا من الانتظام والتحديد والدقه .

وإذا كان المنطق القديم فى جوهره منطقا قياسيا ، يقوم على الاستخلاص الشكلى ، فان المنطق الجديد علمى فى جوهره . وهو ثمرة الحضارة العلمية الجديدة كما ذكرنا ، تعبير عنها وأداة فى يدها كذلك . ولكن أورجانون بيكون فى الحقيقة كان قواعد للسلوك فى التجربة العلمية أكثر منه أسسا عامة لمنطق علمى جديد ، دون أن يخلو بالطبع من هذه الأسس . ولهــذا فان الأورجانون الجديد بحق ، المعبر عن خلاصة الحضارة العلمية الجديدة ، قد تبلور فيما بعد نضج الخبرة العلمية وتطور الأوضاع الاجتماعية كذلك هذا الأورجانون هو المنطق الجدلى . وهو الوجه الآخر للمنطق الشــكلى القديم. فإذا كان المنطق القديم يقول بأن الشىء هو هو وان الشىء لايمكن أن يكون نقيضه ، وانه لا لقاء بين المتناقضات ، بل انفصــال وتميز بين الأشياء ، فضلا عن أنه يقوم على الاستخلاص الشكلى لنتائجه من مقدمات عامة .. الى آخر هذا .. فإن المنطق الجدلى ـــ دون أن ندخل هنا فى تفاصيله ـــ يقوم على أن التناقض هو نسيج الأشياء ، وأن الشىء يمكن أن يكون هو ونقيضه فى نفس الوقت وأن التغيير هو أساس الوجود وأن الأشياء تتداخل وتتشابك وتتفاعل ، وأن نتائجه ليست عملية استخلاص شكلى من مقدمات وإنما هى تعبير عن القوانين الأساسية للفكر والواقع على السواء

إن منطق أرسطو مثلا لا يستطيع أن يفسر التغير ، ولا أن يعبر عنه . لايستطيع مثلا أن يفسر العملية الانتقالية من وضع الى وضع . لأن الأشياء عنده موجودات قائمة بذاتها ، فهى اما (ا) أو لا (ا) ولا يمكن أن تكون تداخلا أو انتقالا بين (أ) ولا (أ) فى وقت واحد . ولهذا كان الامام أبو حامد الغزالى ـــ على سبيل المثال ـــ متسقا تمام الاتساق مع هذا المنطق ، عندما كان يقول إن التغير أمر لا يمكن ادراكه . اذ كيف يتحول الشىء الى غيره . ولعل رفضه للعلية المادية بين الأشياء أن يكون صدى لهــذا المنطق الشكلى كذلك .

وليس معنى هذا أن المنطق العلمى الجديد ، الذى يتخطى المنطق القديم ويتجاوزه ، يعبر كذلك عن الغاء كامل لذلك المنطق وتخطئة له ، لا ، إنه يعبر فحسب عن نظرة أشمل ، أفسح للوجود والكون وحركة المجتمع ، عن صدى أكثر دقة للممارسة العملية والواقعية والعلمية للحياة البشرية .

وهو سواء بسواء كالمنطق الشكلى ليس من خلق أحد . ليس من خلق هيجل أو ابداع ماركس أو انجلز . وانما هو تعبير عن الواقع الاجتماعى والعلمى الجديد . بل لعلنا نجد فى التجربة البشرية منذ أقدم العصور تعابير تنبع من هذا الحس الواقعى الحى ، وان لم تبلغ مرتبة النضج ، نتيجة لتخلف الظروف الاجتماعية والوعى العلمى آنذاك . ولم تكن بلورة هذا المنطق على يد هيجل إلا صدى للظروف الاجتماعية الجديدة وسيادة الوعى الجديد كذلك ، ثم كانت تطبيقاته وتطويراته المختلفة بعد ذلك . لقد استطاع أن يزداد واقعية وحيوية على يد ماركس ، ولكنه تحول الى جثة محنطة على يد ستالين ، ثم تحول الى منهج فضفاض مائع عند كروتشه أو جونزيت وأصحاب نظرية الظواهر وعند كثير من الوجوديين .

والحقيقة أن هذا المنطق على خلاف المنطق الشكلى ، لم تتم حتى اليوم معالمه الأساسية تحديدا حاسما . لا تزال قواعده الأساسية موضع مناقشة . ولا تزال تتنازعه المدارس المختلفة المتناقضة مثل المثالية والمادية . وما زال يفتقر الى الدراسة الجادة العميقة الشاملة التى تعبر به بحق عن حقائق العصر فى مجالاته المختلفة العلمية والفكرية والاجتماعية .

واذا اعتبرنا المنطق الشكلى منطق تماثل وثبات وسكون ، منطقا استاتيكيا كما يقال ، فإن هذا المنطق هو منطق التغير والتناقض والتجدد ، هو منطق ديناميكى كما يقال كذلك . ليست له أشكال ثابتة وقواعدجامدة مثل المنطق الشكلى ، إنما هو تعبير عن الحركة الدائبة والتغير المتصل . ولكنه أحوج ما يكون الى تحديد مبادئه وقواعده العامة . وهذه كذلك فى حاجة بدورها أن تكون على اتصال دائم بواقع التجربة البشرية المتجددة أبدا ، وأن تحرص على بلورتها واستخلاص قوانينها الأساسية المتجددة

أبدا كذلك .

وفى تقديرى أن النتـائج العلمية الأخيرة فى مجـال العلوم الطبيعيـة والاجتماعية لم تبلور بعد بلورة كافية بحيث تغذى المنطق الجدلى وتنميه وتطوره . وإن تكن النتائج العملية المختلفة للنظريات العلمية الحديثة تعد فى الحقيقة توكيدا له .. ان النظرية النسبية بمزاوجتها بين الزمان والمكان ، ونظرية الكم والميكانيكا الموجية ، والطبيعة المزدوجة للضوء ، وقانون عدم التحديد فى البناء الداخلى للذرة ، والصراع الدائر فى المجتمعات البشرية اليوم على النطاق المحلى ، والعالمى ، هذه وغيرها من مختلف الظـواهر والحقائق ، تؤكد سلامة هذا المنطق وموضوعيته . وهى ظواهر وحقائق لا يستطيع المنطق القديم أن يفسرها . ورغم هذا فهذا المنطـق العلمى الجديد فى حاجة الى مزيد من البلورة والتحديد والدراسة الخلاقة ، التى لم تتوفر له بعد .

وما أريد أن أتجه الى بحث أكاديمى ــ وإنما حسبى أن أوضح حاجتنا الى هذا الأورجانون الجديد ، هذا المنطق الموضوعى الحى ، كأداة للحوار والبحث والتثقيف والنضال الثورى .

وكما استندت حضارتنا القديمة الى المنطق الشكلى ، ما أحوج حضارتنا الجديدة الى منطق موضوعى .

وما أشرت الى الحضارة القديمة الا لأثبت أهمية المنطق كأداة فـكرية لارساء القواعد الفكرية الأساسية ، وتوحيد حركة التفـكير من الناحيـة المنهجية والعملية . واليوم نحن نحتاج الى وضوح هذه الأداة الفكرية . نحتاج الى منهج للرؤية والعمل العلمى فى مجال المعرفة والمجتمع على السواء

وقد يقول قائل : أليست هذه دعوة صريحة الى تبنى المادية الجدلية .. والمادية معادية لديننا ، متناقضة مع تراثنا الروحى ، فكيف نقبل هذه الدعوة؟

وهذه قضية أحب أن أناقشها بوضوح وصراحة ، أحب أن أناقش العلاقة بين المادية والدين والقيم الروحية عامة . إلا أن المادية فلسفة نظرية تقود الى نتائج فكرية معينة ، نناقشها ، فنتفق معها أو نختلف معها ، أو نتفق فى أشياء

ونختلف فى أشياء ، أو نصل من مناقشتنا لها الى الاضافة والتطوير . وهذا موضوع آخر ، أرجو أن يكون مجال حوار خصب بالفعل فى مقال آخر .. ولكن القضية التى أعرض لها قضية منهج علمى . ليس هو المنهج الشكلى الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، انما هو منطق جدلى حى ، منطق علمى موضوعى ، هو خلاصة الخبرة البشرية الجديدة فى مجال المعرفة العلمية والنضال الاجتماعى معا . وهو منطق حى ، تتنفسه ، ونحياه ونفكر بمقتضاه مادمنا نعيش هذا العصر ، ونتحرك فيه ومعه ، ونحرص أن نكون فعالين فى بنائه وصياغته وتطويره .

والقضية هى أن نخرج هذا المنطق من مجال الكمون والظل والتلقائية الى مجال الوضوح والوعى والارادة . فبهذا — كما ذكرت فى البداية — تتيح أرضا أكثر تحديدا ، لامكانية الحوار المثمر بين المثقفين الثوريين ، فى لقاء عميق جاد مع جماهير الشعب العربى كذلك .

أليس غريبا أن يدرس المنطق الشكلى القديم وقواعد منطق بيكون فى مدارسنا الثانوية ومعاهدنا وجامعاتنا ، ولا يدرس على الاطلاق هذا المنطق الديناميكى الموضوعى ، ولا يصدر فيه كتاب واحد حتى اليوم .

وليست هذه بالطبع دعوة الى إلغاء المنطق الشكلى ، إنه تراث انسانى عزيز بل هو كذلك يعبر عن حقيقة جزئية من حقائق الفكر والواقع الى جانب الحقيقة الأكثر شمولا التى يعبر عنها المنطق الموضوعى ، تماما كما تعبر الرياضة الاقليدية عن حقيقة محدودة بالنسبة لحقائق الرياضة غير الاقليدية ، وكما يعبر علم الحساب عن حقيقة محدودة بالنسبة الى الحقائق التى تعبر عنها قواعد حساب الاحتمالات مثلا ، وهكذا .

ما أحوجنا الى جانب المنطق الشكلى أن ندرس المنطق الموضوعى فى مختلف مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا ، وفى مختلف أوجه الثقافة والعلم بغير استثناء . انه أداة الفكر العلمى الجديد ، أداة للوضوح والتوعية . وهو سلاح الجماهير النظرى ، فى مواجهة المشكلات الواقعية جميعا .

ان ميثاقنا كما ذكرت من قبل لا يتحرك فكريا فى اطار منطق شكلى جامد وإنما يتخطاه الى منطق الحركة والعلم والتغير . وإن أروع مايتميز به الميثاق هو هذا المنطق الديناميكى الذى يمد تحليلاته ونتائجه بالموضوعية والواقعية والثورية .

وما أكثر ما كنت أتأمل الرئيس عبد الناصر وهو يخطب فى مؤتمر عدم الانحياز الأخير ، مؤكدا أن السبيل الموضوعى لاقرار السلام ليس هـو التوازن الذرى بل هو القضاء على الفقر والتخلف الاجتماعى وتوفير الرخاء البشرى .. ووراء هذه الكلمات الكبيرة كنت أحس بالنظـرة العلميـة الموضوعية المتحركة ، الفعالة ، التى تجعل من الحقيقة نضالا ، ومن المعنى الذهنى عملا ثوريا ، وتقيم الروابط المتفاعلة بين عناصر اجتماعية وسياسية قد تكون بعيدة مستقلة عن بعضها البعض فى ظاهر التحليل الشكلى .

وفى حديث الرئيس عبد النـاصر الأخير فى مجلس الأمة راح يواجـه المشكلات الملحة العاجلة ، فى التموين والتمويل والتنميـة الى غير ذلك ، وكنت أحس أنه لا يقدم حلولا جاهزة ونهائية لهذه المشكلات جميعا وهو يخاطب الجماهير ، بقدر ما كان يعلم أساسا منهجا علميا فى مواجهـة هذه المشكلات ومعالجتها . وعندما وقف منذ أيام فى عيد العلم ، لمس أعمـق أعماق قضية العلم بكلمات سريعة مركزة عندما كشف بوضوح أن العلم ليس مجرد معرفة بقوانين الواقع المادى والاجتماعى أو التاريخ وإنما هو كذلك سيطرة على هذه القوانين وتوجيه لها توجيها جماعيا لمصلحة المجتمع . ولهذا جعل عبد الناصر العلم مرادفا للعمل الاجتماعى ، مرادفا للتقدم البشرى ، مرادفا للثورة ، مرادفا للحرية . وعندما تكلم عن الالتزام الاجتماعى للعلم ، أبرز أن هذا الالتزام ليس انتقاصا من قيمة العلم ولا حدا من علميته وانما على العكس تماما هو توطيد للعلم وتوكيد لقيمته وضمان لتطوره وازدهاره .

وهذه جميعا ليست حقائق علمية فحسب ، وانما هى أساسا رؤية علمية موضوعية ، منهج علمى ثورى فى تناول الأمور ، فى فهمها ، فى التعامل معها . وهذه هى القضية .

إن هذا المنهج العلمى الثورى ، هذه الرؤية الحية الايجابية ، هى التى نريد أن نشيعها وأن نعممها . فجوهر العلم ليس ماينتهى اليه من نتـائج فحسب ، بل ما يتذرع به كذلك من أدوات ومناهج ومفاهيم نظرية عامة .

وما أكثر ما نجد من علمـاء أبعد مايكونون عن العلم من حيث المنهج والرؤية الشاملة . قد نجد الطبيب الذى يعالج الانسان باعتباره جثة مادية ، لا باعتباره جسدا عضويا حيا متعدد الروابط النفسية والاجتماعية . هكذا يفعل كثير من علماء الاقتصاد واللغة والنفس والاجتماع والتاريخ . إنهم يدرسون الظواهر المعزولة فى غير ترابط ، فى غير حـركة ، فى غير نظـرية ديناميكية شاملة . وقد نجد بعض العلماء على درجة عالية من التفهم العلمى والرؤية الموضوعية فى معمله ، ولكنه خارج هذا المعمل ــ فى الحياة النفسية أو الاجتماعية أو السياسية ، أو الفكرية ، أبعد ما يكون عن المنهج العلمى والرؤية الموضوعية .

ونحن نريد أن نشيع روح العلم ، روح المنطق الحى ، روح النظـرة الموضوعية . فما أكثر ما تستفيد الرجعية من تخلف النظرة العلمية لتنفث سمومها . إنها تقبل الشعارات العلمية ، ولكنها تخربها دائما باشاعة منهج غير علمى فى تفهمها وفى تطبيقها . ولنتأمل على سبيل المثال بعض القضايا الجزئية والعامة ، مثل قضية الجمعيات التعاونية الاستهلاكية ومشكلة الكم والكيف والتخطيط والمعادلة الصعبة والتضامن العربى والسلام العالمى .

إن المنطق الشكلى يقول لك إن الشىء اما أبيض واما أسود ولا سبيل للجمع بين النقيضين أو التعبير عن حالة انتقالية بينهما . حسنا . كيف نصدر حكما على الجمعيات التعاونية الاستهلاكية ، انها اما أبيض واما أسـود ، أما خير واما شر ، اما أن يسودها الفساد أو تسودها الأمانة ، اما مفيدة واما مضرة . هكذا يقول المنطق الشكلى ــ وهذا ما تستفيد به الفلسفة الرجعية المعادية للتقدم الثورى . إذ لما كان هناك فساد فى الجمعيات التعاونية ، ولما كان هناك نواقص وسلبيات ، اذن فنظام الجمعيات التعاونية نظام فاسد ناقص ، سلبى . وهكذا تحسم القضية على هذا النحو الشكلى الخـالص

لمصلحة التخلف والرجعية . ولكن النظرة العلمية الموضوعية ، تبين أن الجمعية التعاونية الاستهلاكية يمكن أن تتضمن فسادا دون أن يمنع هذا من أن تكون نظاما صالحا بل ثوريا . وتدرك النظرة العلمية الموضوعية ، طبيعة الأوضاع الانتقالية التى نعيش فيها ، وتتبين الصراع بين القديم والجديد ، بين الجامد والمتغير ، بين الرجعى والثورى فى حياتنا عامة ، وبهذا تسلح الجماهير برؤية سليمة للقضاء على ماهو فاسد وتنمية ماهو صالح ، القضاء على ماهو متخلف وتدعيم ماهو متقدم وهكذا .

المعادلة الصعبة مثلا هل هى مجرد توازن سلبى ساكن بين طرفين هما الانتاج والخدمات . لا . إننا بهذا الفهم الشكلى نعادى التطور ولا نفهمه ، إن جوهر المعادلة الصعبة جوهر ديناميكى متحرك ، إن زيادة الانتاج شرط أساسى لزيادة الخدمات باطراد ، ولو توازنت الخدمات نفسها ، مع الانتاج تماما لما تحقق تطور ، بل لما توفرت الخدمات نفسها ولهذا تضيف المعادلة شعبة ثالثة وهى شعبة الادخار ، والادخار بغير شك هو اقتطاع من الاستهلاك لمصلحة الانتاج . والتخطيط مثلا ليس تراكما لمشروعات ، وانما هو تشابك عضوى وظيفى بينها جميعا ، يحركه هدف وإيقاع مشترك . هل يمكن فهم التضامن العربى والسلام العالمى بغير نظرة علمية شاملة تتبين بها العلاقات المتفاعلة المتشابكة بين الأشياء ، فندرك مثلا أن الدفاع عن صنعاء هو دفاع عن القاهرة ، وان حماية الثورة الجزائرية هو تدعيم للثورة العربية كلها ، والعكس صحيح وضرورى — وان السلام لا يتحقق ويتدعم الا بالاستقلال الوطنى والتقدم الاجتماعى لشعوب العالم جميعا ؟ ..

وهكذا .. وهكذا ، عشرات القضايا بل هى قضايا العصر جميعا ، لا يمكن فهمها ، والتحمس لها ، وتوجيهها وحل مشكلاتها بغير هذه النظرة الثورية ، هذا المنطق الموضوعى الديناميكى .

نحن لا نريد لجماهير الشعب عامة ، ولجماهير المثقفين خاصة أن يتناقلوا الميثاق نصوصا ما أسهل ما تخرب فى التطبيق العملى ، مالم تدرك أسسها العلمية الصحيحة ، نحن لا نريد أن ترتفع الشعارات العلمية ، والقيم

الثورية . ثم لا يلبث سوس التواكل والنظرات الجزئية والفردية والاصلاحية والعادات المتحجرة ، والاطارات الشكلية ، تنخر فيها وتحرمها من الفاعلية والحيوية وسلامة التطبيق .

نحن نبنى . هذه هى قضيتنا الأساسية . والبناء يحتاج الى وضوح فكرى ، وضوح صادر عن وعى ، عن حماسة ، عن ادراك شامل ، عن رؤية سليمة لا عن حفظ لنصوص ، أو ترديد لمقتبسات . حقا ، إن التقدم الصناعى وممارسة الانتاج الجماعى ، ومواجهة مشكلات الواقع ، والحياة والحوار العميق داخل التنظيم السياسى الثورى ، سوف تنمى بغير شك هذا الوضوح وتغذى الضمائر والعقول بهذا المنطق الموضوعى ، بروح الفهم والتخطيط والرؤية الثورية الحية .

ولكن ما أحوجنا جميعا الى التوعية الادارية المخططة ، الى التغذية الفكرية المدروسة ، بهذا المنطق الجديد .

هذا هو السبيل فى تقديرى لتوحيد الفكر اليسارى العربى ، وتحقيق أسس للوضوح الفكرى وتسليح الجماهير الشعبية بسلاح حاسم فعال فى مواجهة معارك التصنيع والتنمية الاقتصادية والبناء الاشتراكى ، وهو السبيل كذلك لتنظيم خبراتنا وتجاربنا فى فلسفة شاملة تنمو وتتكامل وتتجدد مع تكامل وتجدد حياتنا الثورية .

دفاع عن التاريخ

منذ أسابيع فاز الدكتور محمد كامل حسين بنصف جائزة الدولة فى الأدب عن روايته « قرية ظالمة » . والدكتور محمد كامل حسين فى الحقيقة مفكر أكثر منه أديب ، يغلب الطابع الفكرى الخلاق على كل مايكتب ، لا تشذ عن هذا روايته . فله منهج محدد فى التفكير يستلهمه من ثقافته العلمية ، وله مذهب واضح القسمات يستوعب جانبا كبيرا من أشكال التعبير والنشاط الانسانى . ويعد كتابه الأخير « التحليل البيولوجى للتاريخ » تعبيرا متكاملا عنه .

والواقع أن الابداع الثقافى فى بلادنا العربية يكاد يقتصر أساسا على الأدب الخالص دون سائر الجوانب الثقافية الأخرى ..

وفى ثقافتنا العربية تيارات فكرية بعضها يبرز خلال المذاهب النقدية للادب ، وبعضها الآخر يبرز فى الدراسات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ، الا أنها جميعا لم تتكامل فى مذاهب واضحة القسمات ، محددة القيم .

وما أحوجنا فى هذه المرحلة من تطورنا أن نعمل على دراسة الجانب الفكرى من ثقافتنا وأن نسعى الى تحديده وتقييمه .

وكتاب الدكتور محمد كامل حسين « التحليل البيولوجى للتاريخ » جهد فكرى قيم ومحاولة جادة لوضع تخطيط لفلسفة شاملة للتاريخ الانسانى على أسس بيولوجية ، تتبين بعض ينابيعها الأولى فى مقالاته ومحاضراته التى سبق أن جمعها فى كتابه « متنوعات » .

وفى الصفحات الأولى من هذا الكتاب الجديد يفصح لنا المؤلف عن إيمانه بامكانية الدراسة العلمية للتاريخ ، ويتبين السبيل لتحقيق ذلك . فالحقائق التاريخية « لا تصبح علما حتى تكشف عن القوانين التى تنتظم

(*) الرسالة الجديدة : ١٩٥٧

هذه الحقائق بعضها ببعض » وانه « لا غنى للتاريخ عن فهم القوى التى تعمل فى حياة الناس » والدراسة العلمية لا تفرض نظريات جامدة جاهزة، بل تقوم على « المشاهدة الدقيقة ، والمقارنة الصادقة ، والاستنتاج الحق»

ولكن المؤلف عندما يبدأ فى اختيار نقطة البداية لتحقيق هذه الغـاية نجده ــ للأسف ــ يتجنب تماما هذه الحقائق الأولية للعلم . ففى السطر الأول من كتابه يقرر « أن التاريخ هو أثر الزمن فى كل كائن حى بعينــه هو الانسان » ويقرر كذلك أن « هذا التحديد للتاريخ يجعل الزمن محور بحوثه كلها » ثم يؤكد بعد ذلك أن « البحث فى القوانين التى تحــدد نظام الأحداث التاريخية يدعو حتما الى البحث فى الزمن من حيث أثره فى الكائنات الحية عامة والانسان خاصة ويدعو الى البحث فى الانسان من حيث تأثره بالزمن » ثم يؤكد أخيرا « أن مطلق الزمن عامل قوى فى تكييف الأحداث التاريخية وتحديد أسلوبها ونظامها » .

ولكن .. كيف يتجنب المؤلف بهذا المنهج الحقائق الأولية للعلم ؟

انه أولا يتجنب الدراسة الموضوعية لحــركة الأحــداث التاريخية . فالدراسة العلمية للأحداث التاريخية لا تدعو حتما ــ كما يزعم المؤلف ــ الى البحث عن الزمن ، بل تهيب أولا بتحليل الأحداث ودراسة مابينها من علاقات ، وتحديد قوانين حركتها . فعندما ندرس ظاهرة تاريخيــة كالاقطاع مثلا تهيب بنا الدراسة العلمية أن نكشف أولا عن عنــاصر هذه الظاهرة من قوى انتاجية وعلاقات انتاجية ونظم سياسية ومؤسسات فكرية ، وملابسات تاريخية عامة ، ثم أن نكشف ثانية عما بين هــذه العناصر جميعا من تفاعل وتداخل وصراع . وليس هناك منهج علمى يحتم ــ كما يرى المؤلف ــ أن تنحرف عن هذا النهج لندرس أثر الزمن فى الاقطاع مثلا . إن هذا الحتم الذى يراه المؤلف حتم ذهنى غير موضوعى ولا يمت بسبب الى منهج الدراسة العلمية .

فاذا انتقلنا الى مفهوم الزمن ، وجدناه مفهوما خاليا تماما من الدقة العلمية . والزمن بغير شك حقيقة موضوعية ، ليست من صنع عقــولنا

كما يزعم المفكرون المثاليون ، ولكنها فى الوقت نفسه ليست حقيقة منفصلة عن حركة الأشياء والأحداث . بل الزمن شكل موضوعى لهذه الحركة . وعندما نفصل الزمن عن حركة الأشياء ، فإننا نفقده مضمونه ودلالته ونجعل منه قوة سحرية غامضة .

والمؤلف يقوم بالفعل بهذا الفصل بين الزمن وحركة الأشياء ، ويجعل منه حقيقة مطلقة قائمة بذاتها . فيتحدث عن « مطلق الزمن » ويجعله عاملا يكيف الأحداث التاريخية ويحدد أسلوبها ونظامها . وبهذا يخرج المؤلف عن المنهج العلمى إلى المنهج المثالى الميتافيزيقى . فلا شك أننا عندما نواجه ظاهرة تاريخية كظاهرة الرق مثلا ونسعى لدراستها علميا فاننا نبحث عن العوامل الاجتماعية التى أوجدت هذه الظاهرة ، والتى جعلت لهذه الظاهرة أشكالها وقوانينها المختلفة ، ثم نبحث كذلك عن العوامل التى جعلت الظاهرة تتلاشى تاريخيا . ولو تجنبنا هذا المنهج وتساءلنا عن اثر مطلق الزمن فى ظاهرة الرق لما استطعنا أن نكشف شيئا من قوانين هذه الظاهرة ، ولا أن نحدد مضمونها الاجتماعى ولا أن نصل الى نتيجة علمية دقيقة ، بل لانتهينا الى موقف يفسر قيام ظاهرة الرق وتلاشيها تفسيرا تلقائيا خالصاً .

وفضلا عن هذا فان مطلق الزمن عامل متجانس ، فكيف يمكن أن نفسر به ظواهر تاريخية غير متجانسة متناقضة . كيف نفسر بمطلق الزمن ظاهرة الرق ، كما نفسر به ظاهرة التحرير ، كيف نفسر به النظام الرأسمالى كما نفسر به النظام الاشتراكى .

إن المؤلف فى الحقيقة قد فصل الزمن عن مضمونه الموضوعى وهو حركة الأشياء ، وبهذا الفصل الذهنى الخالص جعله قوة سحرية غامضة المدلول ، لا تستطيع أن تكشف لنا عن القوانين الداخلية لحركة الأشياء بل تعمل على طمسها وإخفاء معالمها .

يرى المؤلف أن الزمن التاريخى ــ تمييزا له عن الزمن الكونى الرياضى والزمن الطبيعى ــ يعمل عمله فى الانسان على أوجه ثلاثة :

١ ـــ الحياة الداخلية ممثلة فى طباعه وغرائزه .
٢ ـــ الحياة الخارجية ممثلة فى مظاهر النشاط الاجتماعى الانسانى .
٣ ـــ الحياة العقلية ممثلة فى التفكير والعلوم .

أولا ـــ الحياة الداخلية : ويقرر المؤلف أنه لا أثر للزمن فى هذه الحياة الداخلية . فطبائع الانسان وغرائزه قد ظلت على ماهى عليه منذ أقدم العصور التاريخية . ولا يرجى لها أى تغيير الى بضع آلاف أخرى من السنين . ثم يمتد بهذا المفهوم الى الجماعات والمدنيات . فلها كذلك طبائع وغرائز . وهى كذلك ثابتة ثبوت الغرائز والطبائع فى الأفراد .

وفضلا عما فى مفهومى الطبائع والغرائز الثابتة من تخلف عن نتائج العلوم الحديثة وخاصة البيولوجى التى يسعى المؤلف للاستفادة من نتائجها ، فان الأمثلة التى يسوقها عن هذه الغرائز لا تعد ـــ فى العلوم القديمة ـــ من الغرائز فى شىء . فمن أمثلته على الغرائز الفردية ، الخير والشر والكفر والايمان ، ومن أمثلته على الغرائز الاجتماعية العدالة والحرية والشرف ، ومن أمثلته على غرائز المدنيات ، الخلقية كغريزة للمدنية الصينية والميتافيزقية للمدنية الهندية والدينية لمدنية الشرق الأوسط والطبيعة التجريبية للمدنية الغربية الى غير ذلك .

فالواقع أن الخير والشر والعدالة والحرية والشرف والكفر والايمان كلها قيم اجتماعية تختلف بحسب الملابسات الاجتماعية المختلفة . فهى فى المدينة غيرها فى الريف ، وهى فى المجتمع الرأسمالى غيرها فى المجتمع الاشتراكى ، وهى عند القبائل المتوحشة غيرها عند المجتمع الانسانى المتحضر وهكذا .

ولهذه القيم تاريخها المتطور ودلالتها التى تختلف باختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المختلفة .

ولهذا فليس لها صفة الثبات والجمود التى يصفها بها المؤلف . وكذلك الشأن فيما يسميه بغرائز المدنيات . فالطبيعة التجريبية مثلا ليست غريزة

المدنية الغربية وانما هى ظاهرة فكرية تقوم على أسس اجتماعية وتاريخية إنها ثمرة للثورة الصناعية وللنظم الرأسمالية . وهى لا تقف عند حدود الغرب وإنما تصاحب هذا النظام الاجتماعى سواء تحقق فى الهند أو فى الشرق الاوسط ، وهى تتطور وتنمو كذلك فى ظل النظم الاشتراكية سواء تحققت هذه النظم فى الشرق أو الغرب

وعلى هذا فلا ثبات ولا جمود فيما يسميه المؤلف بغرائز الافراد والجماعات والمدنيات ، إنها حركة دائمة وتدفق متصل وتنوع خصب ولا حوائط مقفلة بين مايسميه المؤلف بالحياة الداخلية والحياة الخارجية ، فالقيم الاجتماعية لها انعكاساتها فى داخل النفس ، والأحاسيس الداخلية للنفس تتكيف بالملابسات الاجتماعية الخارجية وتتغير بها ..

لا ثبات ولا جمود فى ظاهرة انسانية ، ولا فواصل مطلقة بين الاشياء ، بل نمو دائم وتغير متصل وتداخل شامل

ومهمة العلم أن يدرك القوانين الداخلية لهذا النمو وهذا التغير وهذا التداخل ..

ولكن المؤلف بفصله الزمن عن حركة الظواهر النفسية عجز عن أن يتبين حركتها المتناسجة ، مع حركة الظواهر الاجتماعية ، وأصبح مطلق الزمن عامل إخفاء وطمس لقوانين هذه الظواهر ، لا عامل تحديد وتنظيم وكشف ..

ويبلغ هذا المنهج غايته من التعسف ومجانبة الموضوعية عندما يبدأ المؤلف تطبيقه على الفنون . فالفنون عنده هى التعبير الخارجى الذى يعبر به الانسان عن غرائزه وطبائعه ..

ولهذا فللفنون موضوع واحد ، لا أثر للزمن فيه . لأن الغرائز والطبائع لاتتأثر بالزمن . ولما كانت الفنون تعبيرا عن حياة الانسان الداخلية ، فتاريخها كذلك قليل التغير ولا يتقدم تقدما مطردا على الزمن . ولهذا فان « تاريخ الفن — كما يقول المؤلف — يكاد كله يسير على نهج واحد .. »

أما الذى يتغير فى الفن فهو الأسلوب وحده ، لأن الأسلوب يخضع لتطور الحياة الانسانية « والتغير الذى تراه فى فنون الأفراد — كما يقول المؤلف — يرجع الى زيادة خبرتهم بوسائل الأداء وتحسن أسلوبهم وليس هذا تغيرا حقيقيا »

ويقصد المؤلف بالأسلوب المدارس الفنية المختلفة ، التى تقتصر التفرقة بينها على وسائل التعبير وأساليبه كالكلاسيكية والرومانطيقية والرمزية وغيرها من المدارس الفنية . ففى البداية تبدأ المرحلة الكلاسيكية التى تعبر عن اكتمال وسائل التعبير عن غرائز الانسان وطبائعه . ثم تتلوها مرحلة الصنعة والتقليد،ثم تبرز مرحلة جديدة للثورة على الكلاسيكية هى المرحلة الرومانطيقية أو الكلاسيكية الجديدة،ثم تعقب هذه المرحلة مدارس أخرى لاترتفع أبدا الى مستوى الكلاسيكية والرومانطيقية . ويتم هذا التغيير فى صورة زمنية هى الدورية . وعاملها المحرك هــو الملل . وهذا ماسنعرض له بالتفصيل فى الفقرة التالية ..

وعلينا هنا أن نتريث قليلا عند هذا الفهم الآلى لتاريخ الفن ، فنلاحظ أن المؤلف يجمد مضمون الفن فيجعله ثابتا لا يتغير نتيجة لنظريته السابقة فى الغرائز والطبائع ..

ونلاحظ ثانيا أنه يفصل فصلا آليا بين مضمون الفن وأسلوب أدائه ، وبهذا يقصر تاريخ الفنون على تاريخ أساليب أدائها

والواقع أن مضمون الفن الكلاسيكى يختلف تماما عن مضمون الفن الرومانطيقى الذى يختلف بدوره عن مضمون الفن الواقعى ، وكل مدرسة من هذه المدارس الفنية تعبر عن تجارب اجتماعية مختلفة ترتبط بملابسات تاريخية خاصــة . فالرومانطيقية ليست خـروجا على ملل الأســلوب الكلاسيكى كما يقول المؤلف بل تعبر فى مضمونها عن ثورة اجتماعية كاملة تبرز فيها معالم الفردية الانسانية المتحررة من إســار الاقطــاع ، المتطلعة الى مرحلة تاريخية جديدة من حياة الانسان . وأسلوب الأداء الرومانطيقى نابع من هذا المضمون الثورى الجديد للفن الرومانطيقى

وعندما نقول بأن الزمن لا أثر له فى مضمون الرومانطيقية نخطىء خطأ كبيرا،لأن الرومانطيقية استجابة فنية لملابسات اجتماعية ، ومحصلة لعوامل تاريخية سواء فى مضمونها أو فى أسلوب أدائها

وعندما نقول كذلك إن الرومانطيقية نتيجة لأثر الزمن ، وثمرة للملل الذى أصاب النفس البشرية من مرحلتى الكلاسيكية والتقليد ، فاننا نتكلم كلاما خاليا من الدلالة الموضوعية ، نضل به السبيل عن كشف القوانين الاجتماعية التى عملت على إبراز المدرسة الرومانطيقية كمرحلة تاريخية فى حياة الفنون . فمطلق الزمن لايمكن أن يكون عاملا فى نشأة المدارس الفنية ، والملل لايمكن أن يصلح أساسا موضوعيا لتفسير اختلاف هذه المدارس وتنوعها

لقد فرض المؤلف منذ البداية على النفس البشرية صفات ثابتة لاتتغير ولم يقم بدراستها دراسة موضوعية مستأنية تكشف قوانين حركتها ، بل قام بفصل الزمن عن حركة الأشياء وجعله قوة متعالية خارجها ، فطمس قوانين هذه الحركة وأفقد النفس البشرية وفنونها تاريخها الحى ، وجعل من دراسة الفنون دراسة شكلية خالصة تجمد مضمون الفنون وتقصر الحركة على أساليبها

ثانيا ــ الحياة الخارجية :

ويقصد بها المؤلف مظاهر النشاط الاجتماعى الانسانى . ويقرر المؤلف أن أثر الزمن فى هذه الحياة الخارجية أثر دورى ، وتاريخها سلسلة متعاقبة من العلو والهبوط على اختلاف فى درجات كل منها . ويرد المؤلف هذه الصفة الزمنية الى البيولوجى . فهذه الدورية كما يقول « ليست غريبة عن القوانين البيولوجية فحياة النبات دورية صريحة وكثير من حيـــاة الحيوان وخاصة الأناث دورية . وأصل هذه الدورية صفة كائنة فى المادة الحية نفسها ..

فهذه المادة لها صفتان هما قابليتها للتأثر بالعوامل الخارجية وقابليتها

لمقاومة هذه العوامل

والتوازن الذى نراه فى المادة الحية ليس توازنا ثابتا ، وإنما هو توازن قلق ينشأ من تعادل هاتين القوتين » وتتخذ هذه الدورية كما يرى المؤلف « مظاهر مختلفة فهى دورات عامة كالأمواج تختلف سرعة وبطأ ، علوا وانخفاضا ، وهى مركبة بعضها فوق بعض . فهناك دورة عامة تشمل الجزء الأكبر من العهد التاريخى كله . وفى أثنائها دورات أصغر منها وفى أثناء هذه دورات أقل »

على أن المؤلف لا يكتفى بالزمن فى تفسير نشأة هذه الدورية وإنما يضيف عاملا آخر هو الملل . وينسبه أيضا الى أصول بيولوجية . فكما يقول « المادة الحية تتأثر بالعوامل الخارجية وتستجيب لها الى حد كبير . فاذا استمر عامل منها مدة طويلة أصاب المادة الحية منه التعب أو الملل فيصبح هذا العامل أقل أثرا فيها » هكذا يفسر المؤلف كافة الظواهر التاريخية والاجتماعية ، إنها مجرد دورات كبرى أو صغرى يحكمها قانون عام هو الملل

ونلاحظ أولا على هذا التخطيط العام أن المؤلف قد انتهى اليه نتيجة لمنهجه الأصلى وهو فصله للزمن عن حركة الأشياء التاريخية ، مما أدى به الى تجنب البحث عن القوانين الداخلية لحركة هذه الأشياء . والى فرض عامل خارجى معزول هو مطلق الزمن لتفسير هذه الحركة ، كما أدى به الى قصر حركة التاريخ البشرى على هذا الشكل المحدود الذى يسميه المؤلف بالدورية

والملاحظ ثانيا على هذا التخطيط أن المؤلف يدرك عجز مطلق الزمن وحده عن تحديد مسار حركة التاريخ وتفسيرها ، فلا ينظر فى قوانين هذه الحركة نظرة موضوعية ، وانما يلجأ الى عامل آخر هو الملل لتفسير هذه الحركة ..

وفضلا عما فى هذا المنهج من مجانبة كاملة للروح الموضوعية للعلم ، ففيه خلط واضح بين ظواهر تاريخية هى حركة المجتمع البشرى وعامل

نفسى خالص هو الملل ، يجعل منه القوة المحركة للتاريخ ، المواجهة لمساراته

والملاحظ ثالثا أن استفادة المؤلف بالبيولوجى لاتستقيم مع المفاهيم الجديدة لهذا العلم ، ولا نستفيد من حقائقه فى تحديد نظرة علمية سديدة

فلا شك أن الدورية صفة لكثير من الظواهر البيولوجية . فهى صفة لكثير من الظواهر الحية فى النبات والحيوان والانسان ولبعض الظواهر الاجتماعية ، ولا شك كذلك أن الدورية ثمرة توازن قلق — على حد تعبير المؤلف « صفحة ١٦ » — بين عوامل داخلية وعوامل خارجية ، على أن المسألة ليست كما يرى المؤلف مجرد تعادل بين هذه العوامل ، وهنا نلمح أثرا لنظرية توفيق الحكيم ، إنما هى فعل وتفاعل وامتصاص وبذل وهدم وبناء وتعويض واكتساب وصراع ونمو .. وهى عمليات متشابكة فى الكائن الحى .. ولكن المؤلف يتجنب الاستفادة من هذه العمليات الداخلية جميعا ، مكتفيا بظاهرة عامة هى الدورية التى لاتبرز بوضوح قوانين الحركة الداخلية للظواهر الحية بقدر ماتقدم صفة عامة لهذه الظواهر

وعندما يطبق المؤلف هذه الصفة تطبيقا آليا على حياتنا الاجتماعية ، يطمس بهذا الرؤيا الموضوعية للقوانين الداخلية لحركة هذه الحياة ، ويؤدى به هذا — بالضرورة — الى نتائج يعوزها الصواب والدقة

ولنضرب على ذلك مثالا :

يقسم المؤلف التاريخ السياسى القومى الى عهود أربعة : العهد الأول هو عهد تفوق الفرد على الجماعة ، والعهد الثانى هو عهد تغلب الجماعة على الفرد ، والعهد الثالث هو استعادة الفرد لتفوقه على الجماعة ، والعهد الرابع هو العهد الذى تنتصر فيه الجماعة من جديد على الفرد « صفحة ٥١ — ٥٢ »

ويطلق المؤلف على العهد الأول العصر الذهبى .. ومن الأمثلة التى ساقها تتبين أنه عصر الاقطاع ، ولا شك أن هذا العصر لايقوم فيه الحكم الفردى على العامل الزمنى المطلق ، وإنما نتيجة لسيادة شكل معين من أشكال الانتاج . والدورية لاتقدم لنا تفسيرا موضوعيا لهذا العصر

ولا تكشف لنا عن قوانينه الداخلية ، فاذا انتقلنا الى العهد الثانى وجدنا المؤلف يسوق أمثلة عليه من الثورة الفرنسية وثورة روسيا عام ١٩١٧ جنبا الى جنب كتعبير عن عهد واحد ، على الرغم من الاختلاف الكيفى بين هاتين الثورتين . فالثورة الفرنسية ثورة بورجوازية والثورة الروسية ثورة اشتراكية . والثورة الفرنسية قضت على الاقطـاع وأقامت حـكم الرأسمالية النامية والثورة الروسية قضت على بقايا الاقطاع وعلى النظام الرأسمالى وأقامت حكم الطبقة العاملة . والثـورة الفرنسية تعبر عن انفجار بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج يختلف فى طبيعته عن الانفجار الذى تحقق فى الثورة الروسية

ولكن المؤلف بزمنه المطلق وبرؤيته الخالية من الدلالة الاجتماعية لا يتبين شيئا من هذا الاختلاف الوظيفى بين الثورتين ، ولا يكشف عن قوانين حركتهما ، وإنما يضعهما فى مستوى واحد وفى دورة تاريخية واحدة

وكذلك الشأن فى العهد الثالث الذى يتفوق فيه الفرد على الجماعة نجد خلطا بينا بين مراحل مختلفة من تاريخ الانسانية . فهذا العهد الثالث يضم على سبيل المثال نابليون وهتلر وستالين وما أعمق الاختلاف بين هؤلاء الثلاثة ، لو نظرنا الى الوظيفة الاجتماعية لكل منهم . فنابليون يمثل الثورة البورجوازية الصاعدة وهتلر يمثل الاحتكار ويعبر عن المرحلة الأخيرة لانهيار النظام الرأسمالى ، وستالين يمثل ثورة اشتراكية ويعبر عن سيطرة الطبقة العاملة على وسائل الانتاج وعلى جهاز الدولة . ومن الخطأ الأكبر أن نضع هؤلاء فى عهد تاريخى واحـد . إننـا بهذا نطمس القوانين الداخلية للتاريخ ، ونكتفى بمظاهر سطحية لها . حقا هناك غلبة للاتجاه الفردى عند كل من نابليون وهتلر وستالين . ولكن مادلالة هذا الاتجاه وما قانونه الاجتماعى الذى نستطيع أن نفسر به الوظيفة التاريخية لكل منهم . لقد كان هتلر فرديا ولكن حكمه لم يكن حكم نابليون الذى كان فرديا كذلك . حكم نابليون هو حكم البورجوازية الناشئة ، أما حكم هتلر فحكم طبقة من الاحتكاريين الساعين للحرب والتوسع . وكان

لستالين أخطاء فردية ، ولكن أخطاءه الفردية لم تخرج النظام الاجتماعى الذى يمثله عن وظيفته التاريخية . وهكذا

وفى العهد الرابع تتبين نفس هـذا الخلط بين نظم اجتماعية مختلفة لايجمعها عند المؤلف الا مظهر سطحى لايصلح أساسا لنظرية موضوعية سليمة الى حقيقة هذه النظم الاجتماعية

وهكذا يتبين لنا أن مطلق الزمن والدورية لاتصلحان منهجا علميـا لكشف القوانين الداخلية لحركة التاريخ البشرى . بل بهذا الزمن المطلق وهذه الدورية يفرض المؤلف على حركة التاريخ إطارا شكليا خاليا من الدلالة ، يعجز به عن تفسير الظواهر التاريخية ويؤدى الى اخفاء معـالم قوانينها الموضوعية

ثالثا : الحياة العقلية :

وهى تتمثل كما يرى المؤلف فى الفكر والعلوم ، وتتعلق بكل ما يمكن البرهان عليه عقلا ، وهى كما يؤكد المؤلف من الأمور التى لايعترى المادة الحية منها تعب أو ملل . وهى لهذا أكثر الأشياء تأثرا بالزمن.وأثرالزمن فيها أنه يزيدها نموا على الدوام . وهى ليست خاضعة للملل الذى هو أصل الدورية . والحياة العقلية تنمو فى الفرد كما تنمو فى الجماعات وتنمو كذلك فى المدنيات . وهى تعد أهم ظواهر الحياة فى المدنيات . ولكن هذا لايعنى ان المدنيات ليس لها نهاية . فلكل مدنية نهاية . ولكنها تنقرض ولا تموت ولا تضعف بعد قوة وإنما تقف . ويكون وقوفها فى أغلب الأحيان نهائيا . ويرجع هذا الى أن لكل طريقة تفكير حدا لاتستطيع بعده أن تزيد فى علم الناس ، فنراهم عند ذلك ينصرفون عنها يبحثون عن طريقة تفكير أخرى تفتح آفاقا جديدة . كذلك كانت نهاية المدنية اليونانية . فقد وقفت عندما أصبحت طريقتها فى العلم وهى الطريقة الاستنتاجية عاجزة عن أن تزيد فى علوم الناس . ولكنها لم تمت بل توقفت « صفحة ١٣ »

ونلاحظ أولا على هذا الرأى أن المؤلف يعرض للحياة العقلية بمعزل تام عن الحياة الاجتماعية . والحقيقة أن التفكير تعبير عن الحياة الاجتماعية

وانعكاس لعملياتها الانتاجية وثمرة للممارسة الاجتماعية

فالتفكير اليونانى هو انعكاس لطبيعة العلاقات الاجتماعية فى اليونان والتفكير فى العصور الوسطى تعبير عن طبيعة العلاقات الاجتماعية فى ذلك الوقت .. وهكذا ..

والنظريات العلمية نفسها تخضع للملابسات الاجتماعية للعصر الذى نشأت فيه . فنظرية نيوتن مثلا تحتضن كافة القيم الفكرية التى كانت سائدة فى عصره ، وتعبر عن الملابسات الاجتماعية الجديدة فى ذلك العصر

ولا ينفى هذا موضوعية هذه النظرية بحدود التطور الاجتماعى وبملابساته . وهذا لاينفى فى الوقت نفسه الأصالة الفردية فى التفكير ، ولكنه يقيم الأسس الاجتماعية لبروز هذه الأصالة الفردية . بهذا الفهم المتكامل للحياة العقلية نستطيع أن نتبين قوانينها ومساراتها وأن نفسر مذاهبها واتجاهاتها المختلفة

أما القول بمطلق الزمن عاملا موجها دافعا للحياة العقلية فلا ننتهى منه الى معرفة موضوعية بهذه الحياة ، ونلاحظ ثانيا ان المؤلف يجعل الحياة العقلية أهم ظواهر الحياة فى المدنيات . وبهذا ينتهى الى أن المدنية لاتنقرض ولا تموت بل تتوقف . والحقيقة ان الحياة العقلية مظهر من مظاهر المدنية ، ولكن المدنية تقوم أساسا على شكل الانتاج السائد فيها وعلاقاته . وبتحول هذا الشكل وتغير علاقاته تنتقل المدنية الى شكل جديد وعلاقات جديدة ، وتنقرض المدنية القديمة وتقوم مدنية جديدة . فهكذا انقرضت المدنية التى كانت تقوم على النظام العبودى ، وهكذا تسير النظم الاقطاعية والرأسمالية فى طريق الانقراض . ولا شك أن المظاهر العقلية والمادية للمدنية تظل باقية كتراث انسانى ، كمرحلة من مراحل التطور التاريخى للانسان .

ونلاحظ ثالثا أن المؤلف يجعل الانتقال من مدنية الى مدنية أخرى مشروطا بانصراف الناس عن المدنية الأولى بحثا عن طريقة أخرى للتفكير

وما هكذا يكون التفسير الموضوعى لقوانين التقدم الاجتماعى فالانتقال والتطور من مجتمع الى آخر انما يتحقق بتغيير نظمه الانتاجية أساسا

وتغيير مظاهره العلقية نتيجة لذلك . فالتغيير العقلى نتيجة للتغيرالاجتماعى وليس سببا له ، على أن هذا لايعنى أن التفكير العقلى مجرد انعكاس للاوضاع الاجتماعية ، فله كما ذكرنا من قبل أصالته الفردية ، وهو كذلك قوة دافعة فى تطور المجتمع نفسه ، لأنه بمعرفة قوانين الحركة الاجتماعية والسيطرة عليها ، يمكن للانسان أن يعجل بتقدمها

ولكن المؤلف فصل الزمن عن حركة الحياة العقلية ، وجعل منه عاملا مطلقا فى توجيهها ودفعها

وفصل الحياة العقلية عن واقعها الاجتماعى فجعل منها خطا ناميا لاتتبين لنموه قانونا ولا نعرف لمراحله ومذاهبه واتجاهاته المختلفة تفسيرا

وهكذا ينتهى المنهج الذى اختاره المؤلف لنفسه فى تحليل التاريخ الى مذهب يغرق التاريخ فى مفاهيم ذهنية غامضـــة ، ويفرض عليه نتـــائج مغلوطة ، ويقتصر على تقديم صورة خارجية جامدة للتاريخ تخفى قوانينه الموضوعية وتفشل فى تفسير أحداثه تفسيرا علميا دقيقا

على أن الكتاب يحتوى الى جانب ذلك على كثير من الأخطاء فى تفسير بعض الظواهر التاريخية التفصيلية ، كتفسيره لظاهرتى الثورة والحرب وتفرقته بين قوة المال وقوة القتل وتحليله لطبيعة النازية والفاشية ولطبيعة الرأسمالية والشيوعية والاستعمار الى غير ذلك . مما لا سبيل الى مناقشته لضيق المقام

الا أنه لايسعنى مع اختلافى الكامل مع هذا الكتاب منهجا ومذهبا الا أن أشيد بما يتميز به مؤلفه الدكتور محمد كامل حسين من اطلاع واسع ونظرة جادة وفكر عميق وحرص على مواصلة رسالته الفكرية فى تؤدة وتواضع جديرين بالاعجاب

دفاع عن حضارة أديب

ما أعنف مخاطرات رجال الفكر .. إنهم لايلبسون الأقنعة ، ولا يتلفعون بالأوشحة ، ولا يمتطون الجياد ، ولا ينطلقون فى الليل الى شعاب الجبل
ولكنهم يفعلون شيئا يشبه هذا أحيانا ، وأحيانا يفعلون هذا نفسه
فمخاطرتهم قد تكون مجرد فكرة طريفة .. أو تعبير رائق ، ولكنها فى كثير من الأحيان معارك انسانية شريفة ، قد تقتصر على الصفحات البيضاء ، وقد تمتد فترتبط الكلمة المكتوبة بالتراب وحوافر الخيل وعجلات المدافع ، وبهذا يشارك المفكر بدمه فى كتابة تاريخ البشرية ودفع تقدمها
والمفكرون نماذج مختلفة ..

منهم من يكتفى بالمخاطرة فى ذاتها .. دون أن يكون وراءها شىء غير متعة المخاطرة .. متعة التعبير الرائع والفكرة الطريفة .. ثم لاشىء !

ومنهم من تصبح مخاطرته ، عملية تخلى عن الحياة ، وخلاص من متعها وأعبائها ، وتسليم أمام محاريب المتصوفين والزهاد ..

ومنهم المحلق فى السماء يتأمل الزرقة الصافية ، ومنهم القابع المتربص وراء « متروليوزه » على أرض أسبانيا ، يشارك فى حربها الأهلية ..
ومنهم .. ومنهم نماذج مختلفة ..

ولكنهم جميعا — أرادوا أم لم يريدوا — يحملون رسالة اجتماعية يقفون بها مع عصرهم الذى يعيشون فيه .. أو يقفون ضده

والمفكر والأديب قد لايقول : أنا مع العصر .. أو أنا ضد العصر ، ولكن انتاجه ، هو الذى يقول هذا بدلا منه

وكل مفكر وأديب كبير يصوغ عصره فى مثال ، فى شخصية ، فى علاقة ، فى نموذج انسانى ..

قد يكون هذا النموذج الذى صاغه لعصره .. عاشقا مغامرا مثل دون

(*) الهدف : مايو ١٩٥٧

جوان ، أو فارسا بغير بطولة مثل دون كيشوت ، أو مغامرا بنفسه من أجل المعرفة مثل فاوست ، أو مترددا مثل هاملت ، أو قد يكون مواطنا عاديا .. مثلك ومثلى

ولكل عصر نموذج إنسانى يمثله .. ويعبر عن صراعه وفلسفته الغالبة .. والمفكرون يختلفون حول هذا النموذج

وفى عصرنا هذا يسعى كثير من المفكرين الى اختيار النموذج الذى يعبر عن فلسفة هذا العصر .. كما يرونها ..

فبعضهم مثلا يقول : إن عصرنا هذا .. عصر الحضارة الأوربية .. هو عصر « فاوست »

وبعضهم يقول : بل .. إنه عصر هاملت ..

وبين فاوست المغامر من أجل المعرفة وهاملت المتردد الحائر ، يقف جيل كامل من ملايين البشر يتساءلون بدورهم : ولكن لماذا « فاوست » .. ولماذا « هملت » .. لماذا نختار بين فاوست وهاملت .. ألا توجد نماذج أخرى لعلها أكثر اشراقا وأشد حيوية وأعمق تعبيرا عن حياتنا

ولم يكن عبثا اختيار فاوست ، ولا اختيار هاملت ، ولم يكن عبثا أيضا هذا الرفض الذى يلاقيه فاوست وهاملت من ملايين البشر ، وهو رفض يتمثل فى واقع حياتهم اليومية ، فى أسلوب ممارستهم لقيمهم العادية البسيطة ..

فالمسألة .. معركة من معارك الفكر الحديث .. ومخاطرة من مخاطرات مفكريه .. سنحاول أن نتلمسها بأنفسنا ..

مع بداية حضارتنا الصناعية تفتحت عيون فاوست ، وكانت مخاطراته الأولى فى انجلترا مع الشاعر مارلو .. ثم عاد فقام بمخاطرة أخرى فى ألمانيا مع الشاعر جيته . وعلى الرغم من اختلاف النهاية فى المخاطرتين .. فإن فاوست كان يمثل عندهما نموذجا واحدا

كان يحمل تراثا مكتنزا من المعرفة .. من الوعى المحيط بكل شىء .. ولكنه كان يتطلع الى مزيد من المعرفة .. كان يتطلع الى سر الأسرار ،

الى المعرفة المطلقة .. الى السحر والغيب . ومن أجل هذه المعرفة كان مستعدا أن يبيع كل شيء .. حتى روحه ، لأى كائن .. حتى الشيطان . ولقد كان ..

وللمعرفة أبعاد وأعماق . فمواقع البلدان معرفة ، والخطيئة معرفة ، واللاهوت معرفة ، وقوانين الملاحة معرفة . والرقص معرفة

والمعرفة ليست تأملا أجوف .. بل هى تأمل وعمل .. بل هى عمل فتأمل .. ففى البدء كان العمل .. كما يقول جيته

واندفع فاوست يعمل ويعرف .. بجسده وحسه وعقله . وكانت المعرفة بالنسبة اليه مخاطرة .. مخاطرة فردية .. ولا شيء غير هذا !

وفى أوربا كان الاقطاع ينهار .. ويتحرر عبيد الأرض ، وتتكون المدن الكبيرة والقوميات الموحدة

وكان فاوست مندفعا فى مخاطرته .. ومعه كل أبناء عصره الذين تحرروا من ربقة الاقطاع .. وعلى رأسهم التاجر الجديد .. ورجل الصناعة . اندفعوا جميعا من أجل العمل والمعرفة .. فى مخاطرة حادة يستخدمون فيها كل الوسائل من أجل تحقيق أهدافهم . فى الصين تاجروا فى الأفيون ، وفى الهند حطموا أنوال النسيج ، وفى قناة السويس دفنوا آلاف العمال المسخرين تحت التراب الرطب .. وفى أواسط افريقيا باعوا الخرز الملون بالحرية ، وفى كل مكان أخذوا ينتشرون ، وينشرون الخراب والامبراطوريات الواسعة ويجمعون الثراء العريض .. وكانت المعرفة مخاطرتهم الكبرى من أجل الكشف والاستغلال والملكية الفردية على حساب كل القيم القديمة

كان فاوست فردا .. ممعنا فى فرديته .. وكان تاجرا فى عصره .. لا فى مسرحيته ، ثم أصبح صاحب مصنع ، فمصانع ، فبنك . ثم انطلق الى العالم كله يقتسمه بين أبنائه وأشقائه وأحفاده وأحفاد أحفاده . ووراء الراية الدامية ، راية السلب والنهب والاغتصاب راح يتاجر بالأخلاق والتوابل والمذاهب واللؤلؤ .. ويرسى دعائم امبراطوريات شاسعة

وكان العصر .. عصر مخاطرة .. مخاطرة فى الأدب باسم الرومانطيقية ..

ومخاطرة فى الاقتصاد باسم « دعه يعمل .. دعه يمر » ومخاطرة فى الأخلاق باسم النفعية وحساب اللذات .. وكان رجالها بيرون وبودلير وسمث وبنتام وستيوارت ميل وغيرهم ..

وامتلأ فاوست ثراء ، وتضخمت أوداجه بالأسواق والشركات والاتحادات الاحتكارية .. واقتسم العالم بينه وبين نفر قليل من المغامرين الأشداء . ثم وقف فاوست فى بداية القرن العشرين يتأمل وجهه فى المرآة .. وارتعب !.. انه لم يعد محتاجا الى هذا الوجه .. إن وجهه المغامر أصبح خطرا يهدد كيانه .. إن المعرفة المتزايدة أصبحت سلاحا يهدد امبراطوريته بالانكماش والتقلص ! ذلك ، لأن المعرفة لم تعد ملكا له .. بل أصبحت معرفة عامة للملايين التى استيقظت .. ولم تعد المعرفة مخاطرة .. منذ أن أصبحت ملكا للناس .. بل أصبحت أداة لتنظيم الحياة ودفعها الى الامام .. وفى كل مكان أخذ البشر يتجمعون .. سلاحهم المعرفة والعلم .. ليدافعوا عن حقوقهم إزاء جشع فاوست ، ويسعون الى تقويض امبراطوريته

وهكذا أصبحت المعرفة خطرا يهدد البطل القديم ، ولم يعد من الممكن أن يظل بطلا فرديا متعاليا فى عصر استيقظت فيه الملايين المنتجة . ولم يعد من الممكن أن تظل المعرفة مخاطرة فردية فى عصر أصبحت فيه هذه المعرفة ملكا للملايين وأداة فى يدها للتقدم

واحتاج أصحاب الامبراطوريات والاحتكارات الى نموذج جديد يقف الى جانب فاوست فى محنته

كان النظام الاقتصادى قد استهل مرحلة جديدة من الاحتكار .. مرحلة من الأزمات الدورية والحروب الشاملة ، وكانت أسواق العالم ومستعمراته قد استكمل تقسيمها بين الاحتكارات الكبيرة .. وأخذ الصراع يشتد ويعنف بين الفئات الوطنية الديمقراطية من شعوبها من جهة والفئات الرجعية المرتبطة بالاحتكار العالمى من جهة أخرى .. وكانت النظرة العلمية قد سادت واتسعت آفاقها وشملت المجتمع نفسه ، فحددت

قوانينه واتجاه تطوره . وتسلحت الشعوب بهذه النظرة العلمية الغامرة .. فى صراعها ..

وتواثب المفكرون الذين تنعكس أزمة الاحتكار — لاصراع الشعوب — فى نفوسهم .. تواثبوا لتقديم حلول .. وانهالت الفلسفات الجديدة التى تسدد كل طعناتها ضد خصم واحد رئيسى هو « العقل » والمعرفة العلمية

.. ونشأت البرجماتية والبرجسونية والوجودية .. كاتجاهات مختلفة لحركة واحدة هى : معاداة النظرة العلمية الموضوعية ، وامتدت الى مختلف ألوان النشاط البشرى كالفن والعلم والأدب والسياسة ..

ونشأت فى الأدب والفكر نماذج انسانية متعددة ، الا أن نموذجا قديما استطاع أن يحتضنها جميعا وأن يعبر عنها وأن يحقق الهدف منها .. ذلك هو هاملت ..

فهاملت المتردد والمتشكك الحائر هو النموذج الذى احتاج اليه النظام الاحتكارى فى أزمته .. ليواجه به انتشار المعرفة العلمية .. إنه نموذج مفيد له .. فهو دعوة الى التشكك فى العقــل .. وفى قيمة العلم . وهو المؤامرة الفلســفية التى تبذر بذور القلق والضيق وفقــدان الثقة بين البشر ، وهو التردد وتعليق الحكم .. وهو التوقف عن القطع برأى فى شىء .. وهو أن تنحصر مشاكل البشر فى هذه المسألة وحدها « أكون ... أم لا أكون » ..

هذا هو هاملت .. أن ينعزل الانسان عن واقعه المتحرك .. أن يصبح متأملا أجوف .. متأملا فى مصيره .. دون أن يصل بتأمله الى قرار قاطع !

وعندما التقى فاوست بهاملت ارتاح بال النظام الاقتصادى المرتجف .. فمن المعرفة باعتبارها مخاطرة فردية عند فاوست .. ومن المعرفة باعتبارها حكما معلقا عنــد هاملت .. يتكون مزيج مخدر .. عبأه هــذا النظام الاقتصادى فى قصص قصيرة ومسرحيات ومقــالات وروايات ومذاهب فلسفية ، وراح يملأ بها الأسواق .. وارتفعت الأبواق الرســمية تهتف

بالناس « كونوا هاملتيين أتقياء .. تذرعوا بالقلق والتردد ، وحذار أن تصلوا الى قرار حاسم ، ليكن كل منكم وحده على قمة مأساته ، وأزمته الفردية ، ففى قلب فرديته يمكن خلاصه الوحيد ، أما العلم فبطلان بطلان »

وكان من الواضح أن الهاملتية مؤامرة ضد الحضارة العلمية ، ضد أن يصبح العلم قاعدة صلبة تقف عليها ملايين البشر .. وتتحرك منها نحو بناء نظام اقتصادى واجتماعى جديد .. فإن أخوف مايخاف منه النظام الاحتكارى أن تمتلىء الملايين من البشر إيمانا بالعلم .. ومعرفة بقوانينه .. ايمانا بأن الحياة يحكمها قوانين ، فللاقتصاد قوانينه ، وللأدب قوانينه ، وللمجتمع قوانينه ، وللطبيعة قوانينها .. وأن فى مقدور الانسان أن يعرف هذه القوانين ، وأن يسيطر عليها .. وأن يوجهها لمصلحته .. وأن يحقق لنفسه بهذا .. الحرية !

لهذا أراد فلاسفة النظام الاحتكارى أن يسددوا ضربتهم الى العلم وأن يشككوا فى قيمته ، سواء فى تطبيقه على الطبيعة أو على المجتمع الانسانى

ولهذا نرى علم الطبيعة اليوم مسرحا لمعركة فكرية بين أفكار تسعى الى اهدار القيمة الموضوعية للقانون العلمى ، أو التشكيك فيها ، وأفكار أخرى تؤكد هذه الموضوعية وتفتح آفاقا أرحب للاستفادة منها وتعميمها .. آفاقا أرحب للانسان .. وللتقدم ..

ولقد انتقلت هذه المعركة الى قارئنا العربى ، ولكن انتقل فحسب الجانب الذى يشكك فى القيمة الموضوعية للعلم ، انتقل خلال الكتابين اللذين ترجمتهما مؤسسة فرانكلين الأمريكية عن العلم وهما « مواقف حاسمة فى تاريخ العلم » و « العالم وأينشتين »

ولم يلبث الكتاب الثانى من هذين الكتابين أن أصبح سبيلا لتضليل مفكر مصرى شاب هو محيى الدين محمد فدفعه الى أن يقول فى مقال له ظهر أخيرا فى مجلة الآداب البيروتية « مال معظم علماء الطبيعة الحديثين الى الاعتقاد بأنه لايمكن معرفة حقيقة أى شىء .. ! »

ثم يقول أيضا استنادا لكتاب مؤسسة فرانكلين نفسه « ان الطبيعة

الكمية تهدم أساسين من أسس العلوم المعروفة منذ زمن هما « أساس التعليل وأساس التحديد » ثم يقول : « إن العلم يبتعد رويدا رويدا عن الواقع الانسانى (وسوف) يصبح تطبيقه على واقعنا الأرضى مستحيلا »

وهذه الأحكام للأسف لا تعتبر خطأ فى فهم نتائج العلم الحديث فحسب بل تعتبر تضليلا وزيفا

على أن الأمر لايقف عند مقال فى مجلة ، بل ماكتبت هذا منذ البداية الا ردا على كتاب تفضل مشكورا باهدائه الى الكاتب السورى الكبير الأستاذ شاكر مصطفى وعنوانه « حضارة الطين » والكتاب محاولة جاهدة لتوكيد فشل الحضارة العلمية والعقل البشرى ..

فحضارتنا فشلت فى كل شىء .. لقد فشل العلم وفشل العقل وفشل المنطق وفشلت العقائد وفشلت القيم .. إنها حضارة قلق .. ومعظم النظريات والقوانين التى طالما أشاد العلماء بصحتها المطلقة قد انهارت فى الفترة الأخيرة .. والعلم فشل كذلك ، كموقف أخلاقى .. وأزمة الحضارة تنعكس فى كل شىء فالأدب ، أدب أسود ، وفن التصوير يميل الى نبذ القواعد ، والعلم لم يعد غير مجرد احتمال . والحضارة الحديثة أهملت الانسان الفرد وعادت الى الانسان القطيع . ثم يختتم الأستاذ شاكر مصطفى هذا بقوله « فاوست الذى كان يريد أن يعرف كل شىء بأى ثمن أصبح فى ذمة التاريخ .. مات .. أما الانسان اليوم فهو هاملت ، الذى استوت عنده جميع القيم والحدود فما يدرى أين الطريق ! وهنا مأساته الكبرى »

والأستاذ شاكر مصطفى غير منفصل عن المأساة فهو يقول عن نفسه « أما أنا فأعيانى البحث عن نفسى وعن طريقى .. لقد كنت أعرف أشياء كثيرة وكنت أعرف لها دربا قبل مافكرت فيها . وأحسبنى ازداد بعدا عن نفسى وعن طريقى كلما ازددت ركضا وراءها .. وها أنذا أرتجف خجلا من جهلى . ولعلى سأظل طويلا حيث أنا عند مفترق السبل ، كقول أوديب ، أسأل كل عابر من أنت ؟ لعلى أعرف فى شفة أحد العابرين من أنا »

إنه هاملتى أصيل ! ..

على أن الأستاذ شاكر مصطفى لايتشـكك فحسب فى العلم .. بل يتشكك كذلك فى التقدم الانسانى .. والشك الأول يفضى الى الثانى بالطبع .. على أنه يفتح فى نهاية كتابه نافذة ضئيلة .. من الأمل .. يقول منها « ولئن لم يكن هذا الكائن الانسانى قد تقدم الى اليوم ، فإن فى إمكانه دون شك أن يتقدم ، أن ينتصر على حيوانيته ، وأن يبرهن أنه انسان » . والأستاذ شاكر مصطفى يعبر فى الحقيقة عن موجة فكرية تعلو وتتعاظم فى شرقنا العربى ما أجدرنا أن نتنبه لها دفاعا عن حق شعوبنا فى النظرة العلمية الصائبة ..

والأستاذ شاكر مصطفى مفكر عربى نابه ، وكتابه « حضـارة الطين » مرحلة فى تاريخه الفكرى ، مرحلة ما أجدر الأستاذ شـاكر مصطفى أن يتجاوزها ويتخطاها الى مرحلة جديدة من الايمان بالعلم

والواقع أن الملايين البسيطة من الشعوب ذوى النوايا الطيبة ، يؤمنون بالعلم ، ويزداد ايمانهم بالعلم يوما بعد يوم . يؤكده لهم تمرسهم بالحياة والانتاج والكفاح .. فهم يتمرسون بالعلم فى الحذاء الذى يلبسونه ، وفى الدواء الذى يتعاطاه مرضاهم ، وفى النظام الاجتماعى الذين يكافحون من أجله ، وفى الرابطة المهنية التى تجمع مصالحهم وقلوبهم . وأن هؤلاء المواطنين من آباء طيبين وأمهات طيبـات ، من طلبة وعمـال وفلاحين ومنتجين ومفكرين .. جميعا يحبون الحياة ، ويتفاءلون بالشمس ، ويغنون فى الظلام ، ويتمتعون بالطعـام الجيد والشراب الجيـد ، ويستمرئون الحديث ، ويحبون ويكرهون ، ويعملون ويبنون ، ويدركون أن حياتهم متعة وكفاح .. ولا يعنيهم أن تكون حضارتهم حضارة طين .. لأن الطين فى تجربتهم ينتج أشهى الفـاكهة ، ولهم تراث عزيز يتذكرونه ، وحاضر مضىء ملىء بالمجاهدة والانتاج ، ولهم مستقبل يبنون جدرانه حجرا حجرا وفى سواعدهم وقلوبهم وعقولهم ايمان غامر بالانسان والعلم والتقدم واذا لم يكن الحاضر كله لهم .. فإن المستقبل كله .. مستقبلهم ..

الوعى بالتاريخ
فى ميثاق العمل الوطنى

كان الســـور عاليـــا يكاد يحجب الرؤية ، ويكثف أبخرة الأحاسيس الذاتية ، ويدفع العيون الى الداخل تنبش فى الأعماق وتفتش فى الدفائن ويشيع الوجوم فى النفس . على أن قطعة صغيرة من الخشب وقطعة أصغر من حجر « الكحلة » ، وبضعة أسلاك صغيرة ، وسماعة عتيقة ، كانت تعبر بنا السور الى بعيد ، وتخرج بنا من قاع الوجوم

وذات مساء ، كنا نطل عبر السور خلال اذاننا المنعكفة على السماعة العتيقة ، تحت الأغطية الدكناء . وكانت الأيام هى الأيام السابقة على يوم الاحتفال بعيد الثورة فى ٢٣ يولية عام ١٩٦١

ورأينا بآذاننا مايتحقق خارج السور . واتســـعت حدقة آذاننا من الدهشة حتى ما عادت تضيق بشىء ، وتوافدت أنباء المعجزات . قلاع سوداء تسقط ، وإرادات شـــعبية تنتصر ، وإجراءات ثورية تســـود ، وخريطة الحياة الاجتماعية فى بلادنا تتجـــدد . ونمنا تلك الليلة ، وقد أصبحت الأحلام حقائق . الأحلام ! .. عفوا ، ماكنا نحلم أبدا بما تحقق فى هذه الأيام المجيدة . كانت الحقائق أنصع من أحلامنا جميعا . وانخفض السور وانخفض وتطامن . واستطعنا أن نبصر بقلوبنا خـــلال الأحجار المعتمة ، وأحسسنا نسمات الحرية ترف من حولنا . وانتقلنا الى مكان أشد بعدا ، على أننا أدركنا أننا نزداد قربا . وفى ليلة من ليالى مايو ١٩٦٢ راحت آذاننا تطل هذه المرة خلال « ترانزستر » صغير الى حدث جديد ، كان أكبر من أن تتسع له آذاننا وقلوبنا . وأخذ الميثاق يترقرق فى الواحة البعيدة ، وراحت عقولنا تلتقط فقراته كأنما تلتقط أحجارا كريمة . وأحسست بالارادة التى حققت المعجزات عام ١٩٦١ تنتقل من مرحلة الفعل الى مرحلة التعبير ، فتبلور الحدث المتحقق وعيا نظريا بالغ

(*) الهلال : يونيه ١٩٦٦

الرفعة والروعة والمهابة . وما نمنا تلك الليلة ، لقد انتشينا بالفكر . وهبت علينا رياح الحرية تكاد تقتلعنا من مكاننا . وارتعشت حناجرنا وأجسادنا بالبهجة ، ورحنا نرقص ونهزج بالأغانى والأناشيد . وأخذ السور يتضاءل ويتضاءل حتى زال . وخرجنا الى الحياة نشارك فى صناعتها تحت رايات الميثاق العظيم

وأجلس اليوم لأكتب عن الميثاق فى أيام الاحتفال به . وأسأل نفسى : ماذا يعنى الميثاق فى حياتنا ؟ ماذا أريد أن أقول ؟ هل أردت أن أقول بما كتبته حتى الآن أن الميثاق هو الحرية ! ان الميثاق هو زوال الأسوار ، هو تحقيق الأحلام فى الثورة الاجتماعية ، وتلاقى الحالمين بها ، العاملين من أجلها ! هو بداية جديدة لمرحلة من الممارسة الديمقراطية ؟

لعلى أردت أن أقول شيئا من هذا .

على أن هذا جزء صغير من معنى الميثاق ، بل هو ثمرة محدودة من ثمراته الغنية غير المحدودة .

وأتأمل الميثاق ، وأعيد قراءته واستيعابه . ثم أنظر الى الحياة من حولى لأحسن قراءته واستيعابه من جديد

وأكاد أقول ان الميثاق تاريخ جديد للحياة ، وتاريخ جديد للفكرة فى بلادنا بل فى الوطن العربى كله .

انه على خلاف كل المواثيق والوثائق الاجتماعية فى تاريخنا العربى كله ، يبدأ بالفعل لا بالكلمة ، يبدأ بالتحقق لا بالوعد . لقد سبقه الاجراء الثورى ، ثم جاء الميثاق تجسيدا نظريا لهذا الاجراء

والميثاق على خلاف كل المواثيق والوثائق الاجتماعية فى تاريخنا العربى كله ، لايعرض برنامجا للعمل ، منفصلا عن فلسفة هذا العمل ، وإنما يقيم نظرة الى الحياة ، تحدد طريق السلوك فيها . إنه بنود وتوجيهات مستمدة من فكر نظرى ، وخبرة مكثفة ، ووعى مجرب .

وهو على خلاف كل المواثيق والوثائق الاجتماعية فى تاريخنا العربى كله ، يعى التاريخ البشرى كله ، ويعى التاريخ العربى والمحلى ، وعيا

شاملا متحركا متفاعلا ، ليسلح بهذا الوعى إرادة الحركة والعقل والتغيير ، إنه ليس نظرة متأملة ، ولا فلسفة متعالية ، بل هو نظـرة متحـركة فى التاريخ الحديث من أجل تحريكه وتوجيهه وصناعته . إنه وعى فعال ، بالتاريخ وفى التاريخ .

وهكذا أكاد أقول منذ البداية إن المعنى الجوهرى الأصيل للميثاق هو وعيه الجوهرى الأصيل بالتاريخ !

إن كل معنى آخر فى الميثاق يكاد يستمد سلامته وصلابته من هـذا المعنى . ومن حقنا أن نسأل أولا : ماهو التاريخ ؟

التاريخ ليس مجرد نظرة الى الماضى لسد ثغراته وإعادة بنائه ، وليس مجرد نظرة الى الحاضر ، ترصد حركاته وتسجل خطواته . وليس مجرد تتابع للأحداث الانسانية فى زمن معين أو زمن مطلق .

إن التاريخ ليس مجرد دراسة للانسان باعتباره موضوعا مستقلا

هذا كله وجه من أوجه التاريخ ولكنه ليس التاريخ بحق

قد يصبح التاريخ دراسة مستقلة للمتابعة والتسجيل تقطع الزمن الى دوائر ومراحل متمايزة مستقلة ، كما يفعل فلاسفة الحضارة ، وعلماء التاريخ . ولكن التاريخ الحق للانسان هو الانسان نفسه ، هو وعيه بانسانيته ، وأكاد أقول هو وعيه بتاريخه ، هو حركته وارادته وفعله . هو النظرة الدارسة والتجربة المعاشة والارادة الفاعلة فى وقت واحد

والتاريخ بهذا المعنى ظاهرة موضوعية تعى نفسها وعيا ذاتيا ، يصبح بها التاريخ وعيا للانسان بالانسان ، إنه وعى الانســان بأنه جـزء من الحركة الموضوعية الشـاملة لمجموع البشر ، وادراك لقوانين هـذه الحركة ، واستبصار بمكان الانسان منها ، وهو كذلك ارادته فى التفاعل معها والفعل فيها ، فى ضوء هذا الوعى والادراك والاستبصار

وهكذا يصبح التاريخ علما وعملا ، وعيا وارادة

هذا هو المعنى الجوهرى الأصيل للتاريخ فى الميثاق

إن الميثاق فى ذاته ظاهرة تاريخية . نقد أفكاره وقيمه بل تعد صياغته

واعلانه وتبنيه ، جزءا من واقع تاريخى شامل . إنه مرحلة من مراحل الثورة السياسية والاجتماعية والفكرية فى الواقع العربى كله . نستطيع أن نضعه موضع الدراسة التحليلية فى ضوء التاريخ العربى المعاصر فنتبين فيه تعبيرا عن قسمات جديدة من هذا التاريخ

فلو وضعناه على الخريطة العربية الفكرية ، الى جانب الدساتير والمواثيق المختلفة التى ظهرت قبله ، وظهرت بعده ، سواء كانت دساتير أو مواثيق محلية فى كل قطر عربى ، أو كانت ميثاقا عربيا شاملا تبنته جامعة الدول العربية ، أو كانت برامج لتنظيمات حزبية عربية مختلفة ، لكان مرحلة تاريخية من الحياة السياسية والاجتماعية والنظرية للأمة العربية كلها ، تعبر عن امتزاج الثورة الوطنية بالثورة الاجتماعية ، وتعبر عن ارادة الجماهير العربية متسلحة بالعلم والعمل الثورى لتحقيق أهدافها فى التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الشاملة

بهذا المعنى يصبح الميثاق ظاهرة تاريخية جديدة ، هى حصيلة الواقع الثورى العربى ، وخلاصة خبراته الناضجة

وبهذا الفهم التحليلى نعود الى الميثاق فنفتش فى فصوله المختلفة . سنجد تحليلا عمليا رصينا للثورة العربية ، وللعوامل المتصارعة داخلها ، واستخلاصا للدروس الموضوعية من نكساتها وانتصاراتها ، ثم نجد ارتفاعا بمفهوم الديمقراطية الى مستوى جديد من الواقعية والموضوعية ، يخلصها من ضبابها الليبرالى الشكلى ، ويجعلها تعبيرا صادقا عن الواقع الاجتماعى وأداة فى يد الجماهير الشعبية من أجل السيطرة على هذا الواقع وتوجيهه لمصلحتها

ثم نجد دراسة علمية للاشتراكية باعتبارها حتمية موضوعية لا انتقاء اختياريا ، تربط الاشتراكية بالقوانين الخاصة لواقعنا الخاص ، وضروراته الموضوعية ، وترسم خطة لتطبيقها .

ثم نجد بعد ذلك ملامح العقل العربى تواجه واقعها الخاص ، فتكتشف أسراره ، وتحدد طريقها فيه ومنهجها لتحقيق أهدافه الثورية ، فيبرز دور

العلم والعمل الثورى ، والوضوح الفكرى ، ثم نخلص من قضايا التطبيق المباشر على الواقع المحلى ، الى قضايا التورة العـربية الشاملة ، فنجد الاستشراف على جماع الثورة العربية ، والمزج بين أهدافهـا الوطنية وأهدافها الاجتماعية ، والمرونة الواقعية فى تحـديد الأشـكال المتنوعة لتحقيق الوحدة القومية خلال العمـل السلمى ، والارادة الاجتمـاعية الواعية للجماهير الشعبية العربية ، ونحدد القوى الرجعية العربية من ناحية ، والقوى التقدمية والثورية من ناحية أخرى ، وترفع الشعارات الأساسية المعبرة عن أهداف الثورة فى مواجهـة الرجعيـة والصهيونية والاستعمار العالمى

ثم ننتقل أخيرا الى السياسة الخارجية فنرسمها رسما علميا دقيقا ، يقوم على تجديد الرابطة الموضوعية بينها وبين الواقع الوطنى والواقع الاجتماعى ، ويحدد أهدافها فى ارتباط الأهداف الأساسية للأمة العربية ، وبحقائق العصر كله ، ويجعل من حركة الأمة العربية مشاركة حضارية فى بناء السلام والرخاء والتقدم للعالم أجمع

بهذه العناصر يرتفع الميثاق الى أرقى مستوى ثورى من مستويات التعبير عن احتياجات الثورة العربية الشاملة ، ويعد مرحلة جديدة من الوعى السياسى والاجتماعى والثقافى للعقل العربى كله

وبهذا المعنى ننظر الى الميثاق باعتباره وثيقة عربية تاريخيـة بلغـة النضج ..

على أن النظرة الى الميثاق من هذه النواحى جميعا إنما تشكل جانبا واحداً من جوانب الميثاق ، على رفعة هذا الجانب

على أن للتاريخ معنى آخر فى الميثاق يكاد يشكل ــ كما ذكرنا منذ البداية ــ معناه الجوهرى الأصيل

الميثاق نظرة متحركة وفعل متحرك

فالميثاق ليس وثيقة تاريخيـة فحسب ننظر اليها بالتحليل والمقـارنة

والدراسة ، وليس حصيلة تاريخية فحسب تعبر عن خلاصة خبرة ماضية وحاضرة ، بل هو كذلك نظرة متحركة ، وفعل محرك داخل الميثاق نفسه ، وداخل المجتمع العربى بل داخل العصر كذلك

إن الوعى بالتاريخ باعتباره وحدة شـاملة ، وقوانين موضوعية ، وحركة انسانية دائبة أو ارادة جماهيرية يكاد يشكل معناه الجوهرى الأصيل الذى يحرك الميثاق ويجعله وثيقة نضالية فى المقام الأول

فمنذ الصفحات الأولى منه ، يحدد الميثاق هـذا المعنى الجوهرى الأصيل ، فعند تحليله فى الباب الأول لضمانات النضـال الشعبى التى يتحقق بفضلها العمل الثورى ، يبرز الوعى بالتاريخ باعتباره ضمانة ثالثة بين تلك الضمانات الخمس . يقول الميثاق : « وعى عميق بالتاريخ وأثره على الانسان المعاصر من ناحية ، ومن ناحية أخرى لقدرة الانسان بدوره على التأثير فى التاريخ »

وهكذا يصبح الوعى بالتاريخ فى الميثاق ــ بهذا المعنى المنفعل الفعال ـــ إحدى ضمانات النضال الشعبى والعمل الثورى . إنه تأثر بالتـاريخ وتأثير فيه كذلك

وعندما يرسم الميثاق حدود الحركة الجماهيريه يقول بالحرف الواحد : « إن القيادات الشعبية مطالبة الآن بتأمل تاريخها وان تنظر الى واقع عالمها ثم تقدم على صنع مستقبلها واقفة بثبات على أرضها »

ثم يلح الميثاق على هذا المعنى الحاحا شديدا فى فصوله الأخيرة عندما يأخذ فى تحديد مسئولية كل مواطن من خطة التنمية ، فيؤكد الحاجة الى « وضوح ذهنى وعمل يربط الانسان الفرد فى نضاله اليومى بحركة المجتمع كله ويشده فى اتجاه التاريخ كما أنه يوجه به حركة التاريخ فى نفس اللحظة »

ثم يؤكد بعد ذلك أن « تحرير الطـاقات الخـلاقة ، لأى شعب من الشعوب ، يرتبط بالتاريخ ويرتبط بالطبيعة ويرتبط بالتطورات السائدة والدائرة فى العالم الذى يعيش فيه » فليس هناك ــ كما يقول الميثاق

بحق — « شعب يستطيع أن يبدأ تقدمه من فراغ ، والا كان يتقدم الى الفراغ ذاته » !

إن هذا الوعى الشامل بالتاريخ يربط بين أجـزاء الميثاق ، ويوحـد خطواته الفكرية من الصفحات الأولى حتى الصفحات الأخيرة

إن الوعى بالتاريخ ضـمانة من ضـمانات النضـال الشعبى والعمـل الثورى . والوعى بالتاريخ جزء من النضال اليومى للجماهير !

وعندما يعرض الميثاق لواقعه الثورى يتخذ من التاريخ سبيلا للوعى بهذا الواقع . انه يحلل التاريخ المحلى والعربى والعالمى ليستخلص منه دروس النكسة ، ثم ينتقل بعد ذلك الى اتخاذ التاريخ سلاحا من أسلحة الفعل الثورى لصياغة المستقبل ، بل لصياغة العصر كله

وهو لا ينظر الى التاريخ نظرة غيبية غامضة باعتباره الحركة فى الزمن المطلق أو المحدد ، وانما ينظر اليه باعتباره قوانين لحركة الواقع الانسانى فى الماضى والحاضر والمستقبل . وهو بهـذا يؤكد الوحدة الشـاملة للتاريخ البشرى : « ان التجارب الاجتماعية لا تعيش فى عـزلة بعضها عن بعض ، وانما التجارب الاجتماعية جزء من الحضارة الانسانية تعيش بالانتقال الخصب والتفاعل الخلاق »

ان التاريخ فى الميثاق وحدة متشابكة متفاعلة ، لابد من استقرائهـا واستيعابها ومعايشتها والالتحام بها لمواصلة الطريق التاريخى نفسه

وهنا يقف الميثاق ليؤكد معنى من أرفع المعانى التاريخية العلمية « ان التجارب الاجتماعية قابلة للانتقال ولكنها ليست قابلة للنقل » ذلك ان الوعى بالتاريخ الشامل لا ينفى ، بل يحتم الوعى بالتـاريخ الخـاص ! والحركة التاريخية لا تتحقق بغير الارادة الواعية بالظروف الموضـوعية المباشرة ..

ان الميثاق يضع الثورة فى اطار عالم اليوم بل عالم الأمس كذلك ، فيحدد أبعاد التغيرات التى طرأت فى هذا العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، ويستقرىء الملابسات السياسية والاجتماعية والفكرية والعلمية

والمعنوية التى يتميز بها هذا العالم ، والتى تشكل القوانين الأساسية لحركته . وفى ضوء هذا الواقع العام يعود الى واقعه الخاص ، الواقع العربى والواقع المحلى ، ليحدد كذلك ملابساته الخاصة : « ان الثورة العربية تواجه ظروفا جديدة ، ولابد لهـا من مواجهة هـذه الظروف الجديدة ، وان تجد الحلول الملائمة لها »

ولكن أية حلول ؟! انها الحلول النابعة من ظروف واقعها الخاص فى اطار الظروف العالمية العامة

ولهذا نجد الميثاق عندما يحدد حتمية الحل الاشتراكى يعدد عناصر هذه الحتمية بهذا الترتيب العلمى الدقيق :

« كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين »

عندما يبدأ بالتحليل يشير الى الظروف الواقعية للعالم ، ولـكنه عندما يحـدد مسار الثورة يبدأ بالواقع الخاص وبارادة الجمـاهير ثم ينتهى الى الظروف العـامة فى العالم الكبير ، لأنه يريد أن يقول لنا إن الحركة الثورية إنما تبدأ من الواقع الخـاص ، وفقا لقوانينه الخاصة ، فى اطار الحركة العامة للعصر كله

وهو بهذا يحدد قسمتين أسـاسيتين للحركة التـاريخية ، النظـرة الموضوعية لقوانين الواقع المحدد ، والارادة الانسانية الفعالة فى هـذا الواقع . إن النظرة الشاملة العامة ضرورة من ضرورات الحركة التاريخية ، ولكن لا حركة تاريخية بغير هذه النظرة الى الواقع الخاص ، وبغير هذه الارادة الفعالة للجماهير الشعبية

من أجل هذا كانت التجربة الوطنية هى النبع الصافى للعمل الثورى . إن الواقع التاريخى تحكمه قوانين طبيعية ، على أن التسليم بوجود هذه القوانين الطبيعية « ليس معناه القبول بالنظريات الجاهزة والاستغناء عن التجربة الوطنية . ان الحـلول الحقيقية لمشكلات أى شعب لا يمـكن

استيرادها من تجارب شعب غيره » على ان هذا لا يفترض — كما يقول الميثاق — تخطئة جميع النظريات السابقة على التجربة الوطنية أو القطع برفض الحلول التى توصل اليها غيرها . بل إن التجـربة الوطنية « تحتاج الى معرفة ما يجرى من حولها . لكن حاجتها الكبرى هى الى ممارسة الحياة على أرضها »

هكذا يعمق وعينا بالتاريخ ، باكتشاف القوانين الخـاصة للعمـل الاجتماعى المحدد فى الظروف الوطنية المحددة ، فى اطار العصر كله

لهذا يعكف الميثاق على التجربة الوطنية ، يفض أسرارها ويتعرف على قوانين حركتها ، ويتبين النواقص فى مسارها الماضى ، ليستخلص الدروس الموضوعية لحركتها الراهنة والمستقبلة

انه يتبين فى ثورة ١٩١٩ انفصاما بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية أودى بتلك الثورة المبكرة ، وهو لا يكتفى بتقرير هذا وتسجيله ، وانما يضعه فى حسابه وهو يحدد معالم حركته الثورية الجديدة . ثم هو يدرك من استقرائه للتاريخ العربى انه ليس هناك صراع على الاطـلاق بين الوطنية المصرية والقومية العربية ، بل لعل القول بهذا الصراع كان وراء نكسات العزلة ، ومؤامرات الاستعمار للتفتيت والتجزئة والسيطرة

ثم يطل الميثاق أعمق فأعمق فى واقعه الخاص ، فيحدد قوانين الصراع الحتمى والطبيعى بين الطبقات الاجتماعية . فلا يتجاهله ولا ينكره ولكنه استقراء من هذا الواقع الخاص ، يسعى لحله سلميا فى اطار من الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات

وبهذا الفهم الموضوعى للواقع يعى الميثاق كذلك ان النظام السياسى فى بلد من البلدان ليس الا انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيرا دقيقا عن المصالح المتحكمة فى هذه الأوضاع الاقتصادية

وبهذا الفهم الموضوعى للقوانين الطبيعية لحركة الواقع ، يجعل من الانتاج مقياسا حقيقيا للقوة الذاتية العربية ، وسبيلا لتحقيق الأساس الراسخ لسياستها الداخلية والخارجية ، ووسيلة فعالة لتغيير شكل الحياة

تغييرا ثوريا حاسما ..

وانطلاقا من هذا الفهم الموضوعى للواقع يدعو لوحدة القوى التقدمية والثورية العربية لتحقيق أهداف الثورة العربية الشاملة

وهكذا ينتقل الميثاق من مجرد التفكير فى حقائق الواقع ، الى العمل الثورى لتغييره ، فينتقل من التحليل النظرى الى السيطرة الفعلية التطبيقية

وبهذا الفهم الموضوعى للواقع يسلح حركة الجماهير الشعبية بثلاثة أسلحة أساسية ..

السلاح الأول : هو سلاح العلم . مؤكدا ان « العمل الثورى لابد له أن يكون عملا علميا » . فالعلم هو « السلاح الحقيقى للارادة الثورية » « وبدون العلم فان التجربة والخطأ تصبحان نزعتين اعتباطيتين تصيب مرة ولكنها تخطىء عشرات المرات »

والعلم فى الميثاق نظرة تاريخية موضوعية ، وأداة نضالية ثورية كذلك . إنه بعد من أبعاد الواقع الحضارى الراهن الذى يحقق به الانسان المعاصر تقدما هائلا فى وسائل الانتاج وتتلاشى به المسافات المكانية والفكرية . وهو كذلك أداة للتخطيط والتغيير وصناعة المستقبل فى الوطن العربى كله

أما السلاح الثـانى فهو الديمقراطية ، والديمقراطية فى الميثـاق ليست واجهات دستورية خادعة ، وإنما هى حركة موضوعية تاريخية للجماهير تؤكد سيادتها وتضع السلطة كلها فى يدها وتكرسها لتحقيق أهدافها . إنها ديمقراطية اجتماعية سياسية ، وديمقراطية فكرية كذلك

أما السلاح الثالث : فهو الطـاقات الروحية . والطـاقات الروحية فى الميثاق جزء كذلك من وعيه الموضوعى للواقع وللتاريخ معا « وأولى هذه الطاقات الروحية المحركة للعمل الثورى هى تلك المثل العليا النابعة من الأديان السماوية

ان الدين جزء عزيز من تاريخنا الوطنى والاجتماعى . وهو فى الميثاق لا يحمل هذه الرؤية الغيبية التى تريدها له الرجعية والاستعمار لطمس حركة الجماهير وصرفها عن أهدافها الحقيقية ، بل هو رسالة تقدمية

تؤكد حق الانسان فى الحياة والحرية . فالدين يقوم على اختيار الانسان لأعماله اختيارا حرا ، وهو لا يرضى بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم . « ان الله — جلت حكمته — وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساسا للعمل فى الدنيا والحساب فى الآخرة » . ان حساب الآخرة انما يكون على عمل الدنيا . وهكذا يرتبط الايمان بالله بارادة الحياة وارادة الخير وارادة الفضيلة وارادة التقدم ..

والى جانب الايمان مصدرا للطاقات الروحية يضيف الميثاق مصدرا آخر لهذه الطاقات هو التراث الحضارى الشامل للتاريخ البشرى بكل ما يتضمنه هذا التراث من قيم معنوية سامية

ان الاحتضان الخلاق للتراث البشرى هو مصدر غنى من مصادر الطاقة الروحية والعمل الثورى كذلك

بهذه الأسلحة الثلاثة ، بالعلم والديموقراطية والطاقات الروحية للانسان ، بالوعى والحركة النشطة للجماهير الشعبية ، والقيم المعنوية الرفيعة ، ينطلق المواطن العربى ليجدد حياته بالثورة ، ويحقق وحدته القومية الشاملة ، ويشارك فى صياغة الحضارة البشرية المعاصرة ، ويحقق التغيير التاريخى المحتوم ، مسقطا قلاع الاستعمار والاقطاع والاحتكار والاستغلال مقيما البناء الاشتراكى ، موطدا دعائم السلام العالمى على أساس من العدل والرخاء ، مسلحا هذا السلام بالقوة ، منضجا ثقافة قومية وانسانية واعية ، مبشرا بمرحلة جديدة من الحرية والرفاهية والتقدم الى غير حد . هذا هو التاريخ فى الميثاق .

انه نظرة شاملة الى الحضارة ، والى العصر ، والى الواقع ، وهو ادراك لقوانينها الموضوعية ، وهو سعى دائب للسيطرة عليها بالوعى العلمى ، والفعل الديموقراطى الشعبى ، والقيم الروحية والمعنوية ، وهو ربط بين الفكر والتجربة الحية ، بين الرأى النظرى والتطبيق التجريبى ، بين التفسير والتغيير ، بين ارادة التعبير الثورى عن المجتمع والعالم وارادة

الحرية والرفاهية والعدالة والتقدم

انه وعى متحرك بالتاريخ وهو فعل محرك للتاريخ معا

هذا هو المعنى الجوهرى الأصيل للتاريخ فى الميثاق ، بل للميثاق نفسه فى حياتنا العربية الجديدة ، ونستمد منه بقية معانى الميثاق ، ونجدد به حياتنا بل يتخذ منه الميثاق نفسه مصدرا لتجدده المتصل كلما تجددت هذه الحياة من حوله

وعندما نحتفل هذه الأيام بالعيد الرابع للميثاق ، فاننا فى الحقيقة نحتفل بهذا المعنى الجليل ، وننظر حولنا ، فنتبين المنجزات التى تحققت بفضل اتخاذ الميثاق دليلا للعمل فى حياتنا الثورية ، ثم تتبين المنجزات التى لم تتحقق بعد ، فنجعل من احتفالنا بالميثاق مزيدا من الوعى به لمواصلة طريق التغيير الثورى

على أن المعركة الحقيقية فى حياتنا الجديدة لا تتحقق بتأمل الميثاق والوعى به فحسب وانما هى معركة استكمال تطبيقه ، انها فعل تاريخى حى بالميثاق من أجل تحقيق أهدافه ، واشاعة قيمه

ونحن ندرك ان الوعى بنصوص الميثاق وبرنامجه العملى ، قد كاد يطغى على الوعى بمعانيه الجوهرية الأصيلة ، مما كاد يجعله بنودا متفرقة ، وعناصر شتى ، لا يوحدها رباط فكرى

وما أجدرنا أن نعى بالميثاق هذا الوعى الشامل ، لا باعتباره مجرد بنود أو توجيهات عملية فحسب ، بل باعتباره نظرة علمية الى التاريخ تعى قوانين الحياة ، وتشارك فى صياغتها وصناعتها

فهذا هو الدرس العميق الذى يثقف به الميثاق ارادتنا الثورية ، ويوحد وجداننا وفكرنا وتتحرك به نحو تحقيق أهدافه المجيدة . تحية لهذا الميثاق العظيم ، وتحية لجمال عبد الناصر الذى تتجسد فى قيادته الرشيدة كل معانى حياتنا الثورية الجديدة

التحليل النفسى والتاريخ

ما أعمق ما تركته نظرية فرويد فى وجداننا البشرى الحديث . ومهما اختلفنا مع هذه النظرية ، ســواء من حيث المبدأ العام ، أو من حيث التطبيقات التفصيلية ، فان هذه النظرية قد تركت بصماتها على الثقافة العامة للعصر كله ، بل لعل بعض مفاهيمها قد أصبحت عملة متداولة لا بين المثقفين المتخصصين وحدهم ، بل بين الناس جميعا فى حياتهم العامة

وما أكثر ما تعرف تفاصيل نظرية فرويد فى تفسير الأحلام ، والأمراض النفسية والعقلية ، ولكن ما أقل المعرفة بما تقدمه هذه النظرية من تفسير للتاريخ البشرى

التاريخ والتحليل النفسى

وقد يقال : ما العلاقة بين التحليل النفسى والتاريخ ، ما العلاقة بين علم النفس عامة والتاريخ ؟

فالتاريخ تعبير عن حركة جماعية ، أما علم النفس فدراسة للنفس الفردية ..

والحقيقة ان كل دراسة تاريخية جادة ، لا يمكن أن تتجنب الدراسة النفسية . فالتاريخ رغم الطابع الجماعى لحركة أحداثه ، يزخر بالأفراد والشخصيات ، ذات الأثر العميق فى هذه الأحداث . وقد نختلف فى مدى هذا الأثر ، هل هو أثر عرضى ، أثر مساعد ، أم أثر حاسم . على انه لا شك فى ان للفرد أثرا فى حركة الأحداث التاريخية .. ولهذا فان دراسة الفرد فى اطار الحركة التاريخية العامة ، جزء بغير شك من دراسة التاريخ . وبهذا كذلك يصبح علم النفس بالضرورة جزءا من منهج هذه الدراسة . وقد نجد بين قدامى المؤرخين من أمثال توسيديدس من اهتم بهذا الجانب النفسى فى تأريخه للأحداث الكبرى ، على أننا قد نجد من لا يقف عند هذا الحد من الاهتمام ، بل يغالى فيجعل من التاريخ نفسه

(*) المصور : ابريل ١٩٦٥

تابعا للدراسة النفسية ، بل جزءا من علم النفس . ويكاد يمزج بين الدراسة التاريخية والدراسة النفسية مزجا تاما . ولعل نظرية فرويد فى تفسير التاريخ نموذج لهذا الاتجاه الأخير

وقد صدر بالانجليزية كتاب بعنوان « التحليل النفسى والتاريخ » وهو مجموعة من المقالات القيمة العميقة حول هذا الموضوع ، لطائفة من كبار علم النفس والمؤرخين ، وقام بتجميعها والتقديم لها الأستاذ بروس مازليش ..

والحقيقة ان نظرية فرويد ذات طابع تاريخى ، مضمونا ومنهجا . ذلك أنها ليست دراسة للحالات النفسية فى أوضاعها الثابتة ، وإنما هى رغم طابعها التحليلى ، دراسة ديناميكية ، دراسة تكوينية ، ارتقائية كما يقال أحيانا ، تعرض للتاريخ الحى للنفس البشرية ، فى حركته وارتقائه وصراعاته المختلفة . إنها دراسة لماضى كل فرد ، وما يتضمنه هذا الماضى من عناصر تفرض اتجاه حركته النفسية . وعلى هذا فهى دراسة تاريخية بالضرورة ، وان كان تاريخها تاريخا فرديا باطنيا . على أن نظرية فرويد الى جانب ذلك تسعى الى أن تقيم توازنا بين هذا التاريخ الفردى الباطنى وبين التاريخ الانسانى العام . تسعى لاثبات ان مراحل نمو الفرد هى نفسها مراحل نمو التاريخ الانسانى العام . وهى تطبق منهجها فى التحليل النفسى الفردى على الحركة العامة للأحداث التاريخية ، وهى تستخلص نتائج متجانسة من كلا المجالين الفردى والتاريخى على السواء . وبهذا تؤكد التوازى والتداخل بين الفرد والتاريخ ، بين الخاص والعام . الا أنها فى الحقيقة لا تجعل من علم النفس دراسة تاريخية ، وانما تجعل من التاريخ مجرد دراسة نفسية . وهى بهذا تمسخ التاريخ مسخا !

على أن نظرية فرويد لا تقف عند هذه الحدود العامة لتفسير الحركة العامة للتاريخ وانما تسعى كذلك لتفسير الظواهر الفردية الجزئية عبر التاريخ العام . فمثلا ما سر هذه الأزمة الروحية التى عاناها مارتن لوثر ؟

وما العلاقة بين معاناته لهذه الأزمة وبين تحول هذه الأزمة الى غذاء لايديولوجية اجتماعية عامة ؟

ما سر الزيجات الست للملك هنرى الثامن ؟ لماذا نسخ ماكيافيللى خطابا دوريا عاديا وجهه سيزار بورجيا إلى رجاله للقبض على أتباعه الهاربين .. وهكذا . إن علم النفس التحليلى يسعى إذن لتقديم النظرية العامة لحركة التاريخ البشرى ، فضلا عن تفسير ظواهره الجزئية كذلك ..

وهذا ما يسعى هذا الكتاب الى توضيحه

والكتاب ينقسم قسمين : القسم الأول يعنى بالجانب النظرى العام ، فيحدد معالم نظرية فرويد فى التاريخ ، أما القسم الثانى فيطبق هـذه النظرية على بعض الأحداث الجزئية فى التاريخ البشرى الحديث

مأساة قتل الأب

ولعل أمتع مقالات القسم الأول هى مقالة الأستاذ فيليب ريف عن معنى التاريخ والدين فى فكر فرويد

إن نقطة البداية فى التاريخ البشرى عند فرويد هى مأساة قتل الأب . إنها ذات المأساة الأوديبية فى تاريخ الفرد كذلك . ويستند فرويد الى داروين فى الزعم بأن الجنس البشرى قد بدأ فى صـورة قطيع يسوده نظام أبوى صارم . وعلى رأس هذا القطيع يقف أحد الذكور الذى يتميز بالقوة والطغيان . وهذا الذكر هو بمثابة الأب لأبنـاء القطيع وهو يتحكم فى حياتهم تحكما مطلقا ، ويمتلك نساء القطيع جميعا ويحرم بقية الذكور منهن ، بل يقوم بطرد هؤلاء الذكور من القطيع ليستأثر بهن وحده . ويتجمع عدد من أبنـائه ، وتلتقى كلمتهم على التخلص منه . وهكذا يشتركون جميعـا فى قتله . ويسقط دمه عليهم جميعا . وقـد يحاول أحدهم أن يرث وشـاحه لينفرد بعده بالسلطة ، الا أن الأشقاء يدركون أن هذا سـوف يؤدى الى صراع دموى لاينقطع بينهم . ولهذا يتفقون على نوع من التنظيم الاجتماعى فيما بينهم . ومن هذا الاتفاق تنبثق الظواهر الأولى للأخلاق والقوانين . وفضلا عن هذا فانهم يقررون

كذلك انه لا زواج من نساء قطيعهم ، وهكذا تصبح النساء محرمات عليهم ، ويتجهون الى الزواج من خارج القطيع . وبدلا من هذا الأب المتفرد الذى كان يقف على كل رأس القطيع ، يتفقون كذلك على رمز للقطيع هو ما يسمى بالطوطم ، وهو فى العادة رمز حيوانى ، يتخذونه أبا مقدسا للقطيع كله ، وذكرى متصلة لمقتل أبيهم الكبير

ومن تلك الجريمة الأولى ، ومن ذلك الاحساس بخطيئتها ، ومن هذا الحرص على الاستعلاء عليها ، يأخذ فرويد فى تصوير حركة التـاريخ البشرى وتفسيرها .

إن التاريخ البشرى هو امتداد واستمرار لهـذه الجريمة الأولى ، مهما اختلفت الانحاء والملابسات السياسية والاجتماعية والنفسية . التاريخ البشرى هو تكرار لهذا الماضى البعيد الفاجع . وإن هذا الحس التاريخى الفاجع هو مأساة الانسان ، وهو مجده كذلك ، هو مرضه وهو صحته ، هو تقاليده وتراثه وأديانه

والماضى ليس مجرد حديث عن شىء قديم . إن الماضى لا يموت أبدا . إنه لا يتلاشى أبدا . إنه حى أبدى فى اللاشعور ، لا يكف عن الفعل والتأثير ..

وتاريخ البشرية لا يحوى جديدا أبدا . ذلك لأن محتويات اللاشعور هى التى تحدد دائما المستقبل . ولهذا فالمستقبل ليس الا صدى للماضى . والتاريخ بهذا المعنى لا يحتوى على مفاجآت ، بل هو دوائر مقفلة ، نهائية ، محددة سلفا . انه حركة دائرية متصلة . والجديد الذى نتعرف عليـه ، لا ينشأ من تجربة بشرية جديدة ، إنما هو مجرد تذكر لعناصر قديمة من هذا الماضى البعيد .

وقد نلمح فى نظرية فرويد هذه صدى واضحا لنظرية أفلاطون فى المعرفة. فالمعرفة عند أفلاطون هى تذكر المثل والجهل هو نسيانها . على أن فرويد لا يقول كما كان يقول أفلاطون بعالم مفارق سابق متعال من المثل كان يعيش فيه الانسان . وانما يقول فرويد بتجربة حية ماضية فى قلب الحياة

البشرية ، فى بدايتها الأولى . على أنه بهـذا القول كذلك يعبر عن أثر أفلاطونى لاسبيل الى انـكاره . إن التاريخ عند فرويد هو تكرار متصل لجريمة أولى ، وهو عود أبدى متصل الى تلك الجريمة

ولعل هذا الرأى كذلك يعبر عن صدى آخر لنظرية نيتشه فى العـود الأبدى . فكل شىء حدث سوف يحدث بنفس الطريقة ، وعلى نفس النحو ، آلاف بل ملايين المرات ، الى أبد الآبدين

وفرويد كذلك يؤكد أن ماسوف يحدث هو ماحدث من قبل بالفعل . ولن يستطيع انسان أن يجعل نفسه على النحو الذى يريد أن يكون عليه ، وإنما يستطيع فحسب أن يكون على النحو الذى كان عليه من قبل . وهكذا يصبح الاحساس بالتاريخ مرضا نفسيا ، يصبح عصابا ، لأن العصاب هو الفشل فى الهروب من الماضى . ولهذا فما أصدق جيمس جويس — فى إطار النظرية الفرويدية — عنـدما يقول إن التاريخ كابوس أحاول أن أستفيق منه ..

والتقاليد عند فرويد تعبير عن هذا الحس التاريخى بالماضى . إنها كلمة هذا الماضى الواجبة الاتباع . إنها تعبير عن الاستمرار ، عن التكرار ، عن العود الأبدى الى الارتباط بالجريمة الأولى

ولا خلاص للانسان الا بالتمسك بالتقـاليد : ولا خلاص للفـرد الا بالرضوخ للقيم السائدة ، الا بالتكيف معها . ولهذا يقوم جوهر العـلاج النفسى عند فرويد على مبدأ الاستسلام للواقع . والواقع عنده هو الماضى دائما . هو التقاليد السائدة المعبرة عن الماضى . ومهمة الأنبياء كما يزعم فرويد هى الدعوة لا الى الثورة ، الى التغيير ، وانما الى التمسك بالتقاليد ، بالماضى ..

تذكروا الجريمة

مهمة كل نبى أن يهتف بقومه : تذكروا !! ذلك لأن تذكر الجريمة الأولى هو الخلاص ..

بهذا التشاؤم الأسود ، وبهذه الحتمية المطلقة ، وبهذا التكرار الدائرى الحاسم ، يحدد فرويد حركة التاريخ البشرى . لا أمل ، لا وعد بجديد ، لا مستقبل . بل دورات ودورات . مهمـا اختلفت من حيث السـياق الاجتماعى أو الفردى فإنها هى هى لا تتغير ، عودة متصلة الى الجريمة الأولى ..

والغرائز عند فرويد كالتقاليد سواء بسواء . إنها حاملة الحركة التاريخية الدائرية ، هى تكرار وعود ، وتذكر وتمسك وتأكيد بالجريمة الأولى

والغرائز تاريخية ، لأنها تمسك بالماضى

والتاريخ غرائزى ، لأنه حركة دائرية متكررة . وما أكثر صور التاريخ التى تؤكد هذا كما يقول فرويد ، سـواء فى المسـتوى الاجتماعى أو الفردى . إن مأساة أوديب وهاملت ليست الا صدى لهذه القصة الأبدية . وكذلك الشأن بالنسبة لقتل موسى والمسيح . إنها ذات القصة الأبدية . وفرويد يؤكد أن موسى قد مات مقتولا ، على خلاف ماجاء فى الكتب المقدسة ، مستندا الى بحث لم تثبت صحته . إنه فى الحقيقة يتبنى هـذا الرأى لتوكيد نظريته الخاصة بصرف النظر عن أى سند علمى !

المهم إذن عند فرويد أن قتل الأب فى بداية تاريخ البشرية هو الخيط المتصل الذى يوحد هذا التاريخ ويفسر حركته فى مختلف مسـتوياته الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية والعاطفية . إنه نقطة البداية للحضارة البشرية ، وهو كذلك حدها النهائى !

***

على أن الأستاذ فيليب ريف وهو يحلل نظرية فرويد هذه التى اكتفينا بالاشارة الى بعض قسماتها العامة ، لم يدحضها كأساس لتفسير العلية التاريخية ، وإنما اكتفى بتوكيد جوانب النقص فيها نتيجة لاقتصـارها على نظرية قتل الأب . ولهذا يضيف اليها الأستاذ ريف بعض الجوانب الأخرى المكملة . وهى جوانب طريفة وذكية للغاية . وإن لم تكن تصلح كذلك أساسا للتفسير التاريخى . إن الأستاذ ريف يقول إن الجريمة الأولى

البشرية ليست هى جريمة قتل الأب ، وإنما هى جريمة قتل الأخ ، إن الصراع بين الأشقاء ، بين الأخوة ، صراع بالغ الخطورة فى تاريخ البشرية . وهذا مالم يتنبه اليه فرويد ، فالى جانب مأساة قتل أوديب لأبيه وزواجه من أمه ، هناك مأساة أبناء أوديب . وهناك مأساة قابيل وهابيل أول جريمة بشرية نصت عليها الكتب المقدسة . وهناك الصراع بين سيدنا يوسف واخوته . وهناك مأساة الملك أرثر وفرسانه . بل إن مأساة هاملت ليست مأساة الأب بل إنها فى الحقيقة مأساة قتل الأخ . إن كلوديوس قد قتل أخاه والد هاملت . هذا هو جوهر المأساة . وهذا كذلك جوهر مأساة الملك لير . على أن المسألة لاتقف كذلك عند مأساة قتل الأخ ، فهناك مأساة قتل الابن . ان مأساة إقدام سيدنا ابراهيم على قتل ابنه هى وجه آخر من مأساة بشرية شاملة . وإن كان من الممكن رد هذه المأساة الى مأساة قتل الأب

على أننا سواء قلنا إن الجريمة الأولى هى قتل الأب وحده — كما يقول فرويد — أو هى قتل الأب وصراع الأخوة أو قتل الابن ، فانها جميعا تفريعات على موضوع واحد هو الجريمة الأولى . وبهذا يبقى تفسير التاريخ باعتباره تكرارا وعودا أبديا لهذه الجريمة الأولى ، ومحاولة فى الوقت نفسه لكبتها والاستعلاء عليها جماعيا أو فرديا . أى يظل تاريخ الانسان هو تاريخ الاحساس بهذه الجريمة وما ينجم عن هذا الاحساس من مظاهر ونتائج

ولعلنا نكتفى بهذا العرض السريع لبعض قسمات نظرية فرويد فى التاريخ لنعرض لبعض التطبيقات العلمية لهذه النظرية

سر ميكيافيللى ولوثر

ولعل من أنضج هذه التطبيقات هى دراسة الأستاذ أريكسون لأزمة لوثر الروحية . وهى دراسة تضيف جديدا الى نظرية فرويد بل تجدد بعض جوانبها المتخلفة . وقد لايتسع المجال هنا لعرض هذه الدراسة

القيمة ، ولهذا سنكتفى بتقديم نموذجين آخرين أحدهما يتعلق بالخطاب الدورى الذى نسخه ماكيافيللى بخط يده ، والثـانى يتعلق بزيجات هنرى الثامن

***

فى ٣ مايو عام ١٥٠٣ أصدر سيزار بورجيا من روما خطابا دوريا الى مختلف المناطق للقبض على أحد أتباعه الهاربين . ولقد وجد هذا الخطاب الدورى منسوخا بخط يد ماكيافيللى نفسه . فكيف نفسر هذا ؟ ولقد نشر الكونت باسيرينى هذه الوثيقة مؤكدا بها الصـداقة الحميمة بين سيزاربورجيا وماكيافيللى . إنها تعنى ببسـاطة كما يقول الكونت باسيرينى ان بورجيا أملى خطابه على ماكيافيللى . على أن عالما آخر هو « بيتى » راح يثبت بدامغ الحجج ان ماكيافيللى لم يكن فى روما وقت اصـدار هذا الخطاب الدورى بل كان فى توسكانى . وفسر « بيتى » وجود الخطاب بخط ماكيافيللى ، بأن بورجيا أصدر أمرا لماكيافيللى بكتابة هذا الخطاب . على أن عالما آخـر هو فيللارى أثبت بطلان هـذا التفسير . فالخطاب عادى جدا ، لايستحق لا منطق ماكيافيللى ولا أسلوبه . انه خطاب روتينى . فهل يستحق هذا الخطاب أن يرسل بورجيا رسولا إلى توسكانى بأمر هذا الخطاب ثم يعود الرسول من ماكيافيللى بهذا . ولكن فيللارى لم يقدم تفسيرا جديا بديلا . فهل نستطيع فى ضوء علم النفس التحليلى أن نفسر قيام ماكيافيللى بنسخ هذا الخطاب ؟ هذا ماقام به الأستاذ رنزو سيرينو . لقد درس أولا شخصية ماكيافيللى من مختلف أبحـاثه ومواقفه وآثاره . وعرض لحقيقة الدور الذى كان يقوم به فى عصره ، وحلل أطماعه وأشواقه النفسية ، وتعلقه بالسلطة وطموحه اليها . وبين الطابع النظرى الخالص لشخصية ماكيافيللى . فرغم أن كل ماكتب يتسم بالدعوة العملية . فهو يكتب فى السياسة العملية ، وفى التكتيكات العسكرية . ولكنه فى الحقيقة نظرى للغاية .

لقد أتيح له ذات يوم أن يطبق بعض نظـرياته الحربية ففشل فشـلا

ذريعا . وكتــابه الأمير كان محــاولة منه لكى يتبوأ مركزا من مراكز السلطة . كان وسيلته النظرية الى ذلك . وإن صرح برغبتــه هــذه فى الكتاب نفسه . وينتهى بعد ذلك سيرينو الى تفسير هذه الواقعة الجزئية واقعة قيامه بنسخ خطاب بورجيا ، وتقليــد توقيعه ، مؤكدا أن عملية النسخ هذه لم تكن لأى غرض عملى ، إنما كانت تعبيرا عن مشاعر نفسية باطنية . تعبيرا عن حلمه فى أن يكون وزيرا ومستشارا . كان ينسخ هذا الخطاب ليحقق متعة الاحساس باللقاء بينه وبين بورجيا على أرقى مستوى من مستويات المشاركة فى المســئولية والعمل . انه يفضح بنسخ هــذا الخطاب معنى خبيئا فى أعماق نفسه

زيجات هنرى الست

أما قصة زيجات هنرى الثامن . فهى قصة طريفة للغاية . لقد تزوج هنرى الثامن ست مرات . وكان لكل زيجة أثر فى احداث عصور مجتمعه . وكانت كل زيجة تعبيرا عن نفسية بالغة الأنانية والتعقيد .

ولقد قام الأستاذ فلوجل بعرض العوامل النفسية وراء هذه الزيجات الست . وكشف عن أن أغلب هذه الزيجات انما كانت تعبيرا عن حب للمحرمات ، فأغلب زوجاته كن أقرباء له لايجوز الزواج منهن . وفضلا عن هذا فأغلب هذه الزيجات كانت ترتبط بمشــاكل وعقبات تحول دون تحقيقها . على أن هذا كان مصدر اصرار هنرى الثــامن على التمسك بتحقيقهــا ، ولكن ما أن يتحقق الزواج حتى يزول الدافع الى الحب والزواج . ولهذا سرعان مايسعى للتخلص من هــذه الزوجة بحثا عن زوجة جديدة ، تتسم بذات الصفات أى أن تكون من المحرمات ، وأن تكون محاطة بالعقبات . وما أكثر ماكان يتخلص من زوجاته بالقتل ، اما اتهاما بالتآمر عليه ، أو بخيانته

ومنذ زيجته الأولى ، اشتبك فى صراع حاد مع البابا فى روما ، لتلكؤ البابا فى السماح له بالزواج من زوجته الأولى التى كانت تعتبر أختا له

تقريبا ، ولم يأبه هنرى الثامن بموقف البابا ، ولا بتهديده له بحرمانه ، بل راح ينصب نفسه رئيسا لكنيسة انجلترا . وفى الدراسة التفصيلية التى يقدمها الأستاذ فلوجل لشخصية هنرى الثامن يكشف عن عقدته الأوديبية ، عقدة قتل الأب سواء فى موقفه من البابا ، أو من زواجه بالمحرمات ، ويبين بشكل عام سريع ، أثر هذا الموقف على مجريات الأحداث فى عصره ..

ما أكثر المقالات والدراسات فى هذا الكتاب التى تستحق التلخيص والعرض ، ولكننا نكتفى بما قدمنا كنموذج لنظرية فرويد فى التاريخ ولبعض تطبيقاتها

ومع اختلاف مع النظرية الفرويدية للتاريخ وباعتبارها نظرية جانبية ، واحدية الاتجاه ، تفرض على التاريخ أتجاها نفسيا خالصا ، دون أن تسعى الى كشف قوانينه الموضوعية ، ولا تتبين ما فى حركة التاريخ من جهد جماعى ومن فاعلية جماهيرية وصراع حول مصالح وأهداف اجتماعية وفكرية ، لا مجرد صراع فردى حول جثة أب أو تكرار لجريمة قديمة ، ولا تبصر ما فى الحياة البشرية من تجدد وتغير واضافة وابداع ، فلاشك أن الدراسات التاريخية أحوج ما تكون الى الاستعانة بالدراسات النفسية ، كما ذكرنا فى البداية

إن القوانين العامة الموضوعية لحركة التاريخ البشرى لاتنفى أبدا دور الأفراد ..وبالتالى تستلزم الدراسة النفسية جنبا الى جنب الدراسة التاريخية العامة . ولكنها تميز بين العوامل الموضوعية الحاسمة والعوامل الذاتية المساعدة .

ان هذا الكتاب عن التحليل النفسى والتاريخ ، رغم اختلافنا النظرى معه ، كتاب ملهم حقا ، فلئن أتاح لنا أن نبين قصور النظرية الفرويدية فى التاريخ ، فانه قد أثار قضية العامل النفسى فى التاريخ اثارة بالغة الجدية ، مما يدفع الى مزيد من التأملات والدراسات

التفسير الجنسى للتاريخ

يبدو أن الحوار الفكرى لن ينقطع بين الصديق محمد عفيفى وبينى. ماذا أفعل ؟.. لقد جعل من صفحته أكاديمية فلسفية ، طبعا ، دون أن تفقد ابتساماتها العذبة

فى الأسبوع الماضى دافع الصديق محمد عفيفى دفاعا حارا عن فرويد ، ردا على الصديق الدكتور مصطفى محمود

لقد انتقد مصطفى محمود نظرية الجنس عند فرويد باعتبارها تفسيرا وحيدا لقوانين النفس والمجتمع . وانتهى فى مقالة له فى كتابه الأخير « يوميات نص الليل » الى أن هذه النظرة الضيقة التى تفسر كل شىء بالجنس لايمكن أن تكون صادقة . فالانسان ليس عبدا لرغبته الجنسية فقط وانما هو عبد لأكثر من لذة » .. الخ .. الخ

ولكن الحقيقة أن محمد عفيفى عندما راح يدافع عن فرويد ، جاوز كل حد ! فالتيار الرئيسى فى الدراسات النفسية الحديثة ـ كما يقول ـ تيار فرويدى فى جوهره ؟! والجنس كدافع حيوى هو التفسير العام لكل نشاط انسانى أدبى وفنى واجتماعى ، بل والعلمى كذلك !!

ونحن لانعترض أبدا على أن فرويد مفكر عظيم ، رائد من رواد مجاهل النفس .. ونحن نحترم لفرويد كفاحه العظيم من أجل اكتشاف قوانين النفس البشرية . ولا ننكر أثره العميق فى الفكر المعاصر ، أيا كانت طبيعة هذا الأثر . ونحن نحترم الجنس كذلك ، ولا ننكر ماله من دور فعال فى حياة الانسان . ولكن الحقيقة أن علم النفس الحديث لم يعد يعترف بفرويد ! فما أكثر النواقص والأخطاء فى نظريته . انها أقرب الى ميتافيزيقا النفس منها الى علم للنفس . وليس عيبها الأساسى فحسب

(*) المصور : يولية ١٩٦٤

أنها تفسر نشاط الانسان كله تفسيرا جنسيا ولكن عيبها كذلك أن محاولاتها لوضع قوانين علمية للنفس تقوم على فروض غير علمية ، وانها تعزل الصراع النفسى عن الواقع الاجتماعى ، ولا تبصر فى هذا الواقع الاجتماعى غير مجرد سلطة مطلقة فى النفس ، وتنتهى فى علاجها الى الدعوة الى الاستسلام لقوانين الواقع السائد ... و .. و .. و .. الى غير ذلك من جوانب لا حصر لها فى نقد مذهب فرويد

إن قلة من علماء النفس المعاصرين ، قلة من العلماء عامة هم الذين يثقون فى التحليل النفسى الفرويدى ، وفى طريقته فى العلاج . وهذا موضوع بالغ الأهمية ما أحوجنا أن نعود اليه مرة أخرى . ولكن حسبنا أن نؤكد للصديق محمد عفيفى أن اعتبار الجنس عاملا من عوامل البناء النفسى والاجتماعى أمر ممكن ، أما اعتبار الجنس العامل الأساسى الفعال فى البناء النفسى والاجتماعى والعلمى كذلك ، فقضية غير علمية ، ولا يمكن الدفاع النظرى أو التطبيقى عنها

ان مصاحبة الجنس لكثير من الظواهر لاتعنى أبدا أنه العامل الأساسى الفعال فيها . ان قوله هذا يذكرنى بصديق آخر كان يمزح معى فى اكتشاف نظريات جديدة لتفسير التاريخ . فجاءنى ذات يوم بنظرية يؤكد لى فيها أن « الحمامات » هى المحركة للتاريخ ، وراح يثبت لى هذا بمختلف الشواهد التاريخية : الحمامات الرومانية ، والحديث الشريف « النظافة من الايمان » والحمامات التركية ... و ... وهكذا ، ما أكثر الشواهد التى يمكن أن نذكرها ولكنها لاتصلح أساسا للحكم بالتفسير الصابونى للتاريخ !

إن تفسير التاريخ والمجتمع والنفس لايمكن أن يخضع لعامل واحد ، وليس معنى الواحدية العلمية كما يقول الصديق محمد عفيفى أن نجمع فى صيغة واحدة ، قوانين المجتمع والنفس والطبيعة . فارق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية . ولا يوجد عامل واحد لتفسير التاريخ ،

حتى العامل الاقتصادى ماقال به أحد عاملا واحدا لتفسير التاريخ .
انني أحترم دفاع محمد عفيفى الحار عن فرويد ولكنى أختلف معـه اختلافا حارا كذلك

وطبعا ، سيتهم محمد عفيفى كلامى هذا بأنه مقاومة للعلاج ، كمـا يقول كل الفرويديين عندما يعارضهم أحد ..

ولكن ماذا أفعل ياعزيزى محمد لكى أقتنع ؟ هل تستطيع أن تفسر لى نظرية النسبية وقانون الأعداد الـكبيرة فى علم الاحصاء تفسيرا جنسيا ...

التاريخ لا يصنع ...
في غرف النوم !

لا ياصديقى محمد عفيفى . لست ألاحقك بالمناقشة . وانما أحرص على الوضوح الفكرى فى قضية بالغة الدلالة ، انها لاتتعلق بالجنس بقدر ماتتعلق بمنهج تفسير الحياة النفسية للإنسان ...

حقا إن الجنس لايصلح أيها الصديق عاملا وحيدا فى هذا التفسير ، ولكنه لايصلح كذلك أن يتخذ مكان الصدارة أو الأهمية الأولى فى هذا التفسير .

ان قيم الجنس والحياة الزوجية ، والعواطف وأشد الانفعالات والمشاعر الباطنية ليست هى العوامل الأساسية أو الحاسمة فى تغيير المجتمعات البشرية ، وليست هى أهم هذه العوامل . بل إنها تتغير بتغير المجتمعات نفسها . إن معانى الجنس وأوضاع المرأة ومفاهيم الجمال وقيم الحياة الزوجية تختلف فى المجتمع اليونانى العبودى عما أصبحت عليه فى المجتمع الاقطاعى الأوربى ، أو فى حريم السلطان العثمانى ، كما تختلف عما أصبحت عليه فى المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية .

ان الجنس لايصوغ شكل التطور الاجتماعى ، ولا يصلح عاملا له الصدارة فى هذا التطور ، شأن العامل الاقتصادى مثلا .

ان الاعلانات المثيرة فى الصحف ليست هى التى تصنع مصائر الناس ، وتحدد لهم أين يصطافون وكيف يستمتعون . هناك عوامل كثيرة معقدة ، أحدها الجنس بغير شك ولكن الجنس ليس هو العامل ذو الصدارة فى مجموع حركة الانسان النفسية والاجتماعية والتاريخية والفكرية .

(*) المصور : يولية ١٩٦٤

ان البشر جميعا يولدون فى غرف النوم بغير شك ، ولكن مصائرهم وتاريخهم وتطورهم الاجتماعى ومنجزاتهم الفكرية والعلمية لاتحسم فى غرف النوم أبدا ..

نظرية النسبية .. غير نسبية *

اينشتاين فى التليفزيون العربى .. تجربة من أنجح تجارب التليفزيون فى تغذية الروح العلمية واشاعتها . فى أسبوعين متتاليين استطاع البرنامج القيم الذى أعده الأستاذ أحمد بهجت وقدمته السيدة ليلى رستم أن يجعل من النظرية النسبية ــ الخاصة والعامة ــ حوارا بسيطا ، عذبا ، طيعا ، يعرف طريقه الى قلوب الناس وعقولهم . وكان الدكتور فهمى ابراهيم ميخائيل يمثل البعد العلمى والرياضى فى هـذا الحوار ، أما الدكتور مصطفى محمود فكان البعد الفلسفى أساسا .

ويستند البرنامج الى كتاب الدكتور مصـطفى محمود « اينشـتاين والنسبية » وان تجاوزه عند عرضه للنظرية العامة . ومع تقديرى للبرنامج وللكتاب ولمؤلفه الأديب والعالم والفنان ، فان لى ملاحظة عامة على المضمون الفلسفى للكتاب وللبرنامج على السواء . ولعل هذه الملاحظة لاتقتصر عليهما وانها تنصب على العديد من المؤلفاتالأوروبية والأمريكية التى عالجت المعنى الفلسفى لنظرية اينشتاين ، فمزجت نتائجها العلمية بالشطحات المثالية والغيبية .

فى أكثر من موضع ، يثير الكتاب الشك فى امكانية الوصـول الى الحقيقة المطلقة ، فى امكانية الوصول الى اليقين ، مستندا فى ذلك الى أن كل شىء نسبى كما تقول نظرية النسبية . والحقيقة التى قد تبدو غريبة ، أن تسمية نظرية اينشتاين بالنظرية النسبية ، تكاد تكون متناقضة مع حقيقة النظرية ، متناقضة مع أهدافها ونتائجها العلمية . بل لعل أفضل تسمية لها ــ كما يقول برتراند رصل ــ فيما أذكر ، هى النظـرية غير

(*) المصور : يونية ١٩٦٤

النسبية !! فنظرية اينشتاين كفاح علمى رياضى مجيد ضد النسبية فى الأحكام العلمية ومن أجل اليقين العلمى المطلق ! .انها تنتقد ما فى نظرية نيوتن السابقة عليها من آثار أسطورية وذاتية تجعل قياساتها ونتائجها نسبية ، وتقيم بناء علميا رياضيا متطهرا من هذه الآثار ، مستندا الى أسس أكثر موضوعية فى الاحاطة بالحقيقة الكونية ، ولم يكن اعتبار الزمن بعدا رابعا من أبعاد القياس ، ولم يكن اتخاذ سرعة الضوء أساسا « للتقييم » ، الا جزءا من هذا البناء العلمى الحريص على تخطى النسبية الى اليقين المطلق

ولم تقف نظرية اينشتاين عند حدود الافتراض ، وانما اختبرت تنبؤاتها وصدقت ، فى أكثر من مجال . ولهذا فلا يمكن القول بأن نظرية اينشتاين هى دعوة الى الشك ، دعوة الى فقدان الثقة فى اليقين العلمى بل على العكس تماما . انها انتصار على الشك ، انتصار على نسبية المعرفة ، انتصار على نسبية العلاقات والأوضاع ، والأحداث ، فى طريق اليقين العلمى ..

واليقين العلمى لم تزعزعه الطبيعة الاحتمالية للعلوم الحديثة ، كما يزعم كتاب الدكتور مصطفى وكما يزعم كثير من الكتب الأوروبية والأمريكية . إن الاحتمال فى العلوم الحديثة لايعنى فقدان الثقة فى اليقين العلمى بل انه تأكيد ودعامة لهذا اليقين ، فالاحتمال ليس كما يصورون هو احتمال ذاتى ، يمثل عجزا عن المعرفة وقصورا انسانيا عن الاحاطة بالحقيقة ، ونقصا ذاتيا فى وسائل الوصول اليها ، وانما الاحتمال فى العلم الحديث ، احتمال موضوعى ، يعبر عن طبيعة الظواهر المدروسة نفسها . إنها ظواهر فى حركة دائبة ، فى تصادم وتعقد وتعدد ونمو .. والحكم الاحتمالى هو تعبير عن حياتها وطبيعتها ، انه تعبير عن يقين ، وليس فقدانا للثقة فى اليقين كما يزعمون !

حقا انه ليس اليقين على طريقة نيوتن ، ولكنه رغم طبيعته الاحتمالية ،

أكثر اقترابا من الحقيقة ، وأقدر على السيطرة عليها ، بما يتيح للانسان المعاصر أن يحقق به المعجزات فى الأرض والفضاء !؟

المهم أن نؤكد أن النسبية خاصة والعلوم الحديثة عامة ، ليست دعوة الى الشك وفقدان الثقة فى اليقين العلمى ، وانما هى خطوات راسخة فى طريق معرفة الحقيقة والسيطرة عليها ، فى طريق تجاوز الحدود النسبية الى مراتب أرقى من اليقين

ابتسم من فضلك للنسبية

ابتسمت النسبية فى الأسبوع الماضى فى كلمة الصديق محمد عفيفى . وما أجمل أن يبتسم الناس وهم يناقشون قضايا العلم والفكر مهما كانت عويصة . وما أجمل أن يبتسم الناس وهم يختلفون كذلك . وأنا أختلف مع الصديق محمد فى التفـرقة التى أقامهـا بين اليقين العلمى واليقين الفلسفى . ففى رأيى أن كل يقين علمى هو سند لليقين الفلسفى الشامل . والشك الفلسفى هو شك فى العلم نفسه . واينشتاين مرتبة فى طريق اليقين العلمى والفلسفى على السواء . وهذا هو سر نقدى لكتاب الصديق الدكتور مصطفى محمود . وفضلا عن هذا فان العلم والفلسفة عنـدى لايختلفان منهجا وهدفا وموضوعا من حيث الجوهر . ولعل الصـديق محمد عفيفى يدرك من اليقين الفلسفى أنه اليقين الشامل المطلق النهـائى الجاهز المتحقق .. الخ . الخ

ولعل هذا فهم فلسفى خاص . ولكنى لا أوافق عليه . إن اليقين عندى الفلسفى والعلمى معا ليس هذا الشىء الجاهز النهائى . اليقين عنـدى رحلة ومجاهدة ومعركة . ورحلة اليقين هذه لاتتحقق بمفارقة الأشياء والتأمل كرحلة الصوفيين ، وإنما باللقاء والمشاركة . ولا تتحقق بالحدس فحسب وانما بالتأمل العقلى والتجريب العملى والممارسة الحية . وهى لاتقف عند حدود الرحلة الفردية وانما هى رحلة اجتماعية تتحقق خلال الناس وخلال التاريخ . اليقين اذن ليس محطة وصول نهائية ولكنها مرحلة متصلة محطاتها مراتب ومراحل ومستويات فى طريق اليقين

وعندما يكتشف محمد عفيفى رجل مائدة الكون ، فان اكتشافه هذا ليس مجرد يقين علمى جزئى ، وانما هو يقين فلسفى عام كذلك . انه

(*) المصور : يولية ١٩٦٤

تأكيد لامكانية المعرفة وخطوة نحو المعرفة الشاملة . المهم أن نؤكد ان الانسان يعرف ويتحقق ويسيطر ، المهم ألا تتشكك فى طريق العلم والمعرفة الانسانية ، بل تثق فى رحلة الانسان وانتصارات هذه الرحلة . هذه هى القضية الأساسية . ولست أدعو الصديق محمد عفيفى الى مشـــاركتى فى هذه الرحلة ، لأنى واثق من أنه يقوم بها . ومن يدرى .. لعلنا نلتقى فى نفس العربة !

يا مصطفى محمود .. مدد !

بتراتيل الأولياء والدروشة والشطحات الصوفية ، يسعى مصطفى محمود لحل مشاكل الكون . فالعلم فى نظره محدود ضيق ، والذرة ملعونة شريرة ، والآلة الصناعية أداة استغلال ... فأين السبيل للحرية !... إنه الشطح والدردشة ..

وأنا أخشى على مصطفى محمود أن يغالى فى الأمر .. فيصبح بحق وليا من الأولياء .. وأنا أعذره فى بعض ما أصابه من فقدان للثقة فى العلم .. فالسنوات الطويلة التى قضاها أمام مشرحة القصر العينى ، طبعت فى ذهنه أن العلم ليس الا تشريح جثث وعلمته السنوات الطويلة من التشرد والفقر أن يكفر بالمادة وأن يلعن المؤمنين بها .. من الماديين ! والمشرحة جزء من مستشفى القصر العينى ولكن القصر كله ليس مشرحة ، والتشريح جزء من العلم ، وليس كل العلم تشريحا .. فالعلم ليس تشريح جثث ، وإن يكن التشريح أحد مناهجه للكشف عن الحقيقة وتركيب النظريات والسيطرة على الطبيعة .

ومنهج العلم فى تشريح الجثث غير منهجه فى تشريح المجتمع ... فهو لايستخدم المشرط فى تحليل ظاهرة البطالة أو الفقر ، ويستطيع العلم أن يشرح أرنبا وأن يحلل نصا أدبيا وأن يفسر العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج . وهو لا يستخدم المخبار المدرج والسحاحة فى دراسة هذه الأمور جميعا . والعلم فى دراسته للجثة الميتة يستخدم منهجا غير المنهج الذى يستخدمه فى دراسة ظاهرة الحب مثلا ، ويستخدم منهجا ثالثا لدراسة تقرح المعدة . العلم ليس تشريحا فقط بالمعنى الذى يعتقده مصطفى محمود . وإنما هو منهج لدراسة الوجود ومعرفة قوانينه معرفة دقيقة ،

(*) كتب هذا المقال فى عام ٥٥-١٩٥٦ ولكنه لم ينشر .

تتيح للانسان التنبؤ والسيطرة . وعلى هذا فالعلم لايتعارض مع الحب ، ولا يتعارض مع الحرية أبدا . فهو فى دراســته للحب لايحيل الحب الى سائل فى مخبار مدرج ولا يقوم على تقطيره أو تبخيره ، ولكنه يدرس الشروط والملابسات المحيطة به والعوامل المحددة لكى يكون حبا صحيا أو حبا مرضيا ... وهكذا . ومثل هذه المعرفة لاتلغى ما للحب من تلقائية وخصوصية .

وكذلك شأن الحرية . فالعلم لايتعارض مع الحرية ولا يقيدها . وإنما الذى يقيد الحرية اقتصار العلم على خدمة مصلحة فئة خاصة من الناس واستغلال الآخرين لخدمتهم .

وتتحقق الحرية للجميع عندما يصبح العلم وثمرات العلم ملكا للجميع كذلك . وبهذا يصبح العلم سبيلا رائعا للحرية . وعندما نقضى على طبقة المستغلين ــ كما يقول مصطفى محمود فى مقاله عن التاجر ــ لايعنى هذا أننا قضينا على النزعة المادية . أبدا .. فالمادية لها معنى مختلف تماما . فالمادية لاتعنى أن كل شىء مادة ، ولاتعنى أبدا كما كان يقول أجــداد مصطفى محمود فى القرن الثامن عشر أن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء . والمادية ليست نقيضا للعواطف والفضــائل ، والمادية ليست فلسفة للبطون والانحلال والتفسخ ، وإنما المــادية نظــرة الى الوجود الطبيعى والانسانى ، نظرة ترى أن كل شىء تحكمه قوانين موضوعية دقيقة . فلو ألقيت القلم من يدى لسقط على الأرض ، لأن هناك قانونا للجاذبية ، وان هذا القانون يتحقق على الرغم منى ومنك ، ولو أغمضت عينى لظلت الأفلاك تسير فى مداراتها المعهودة كمــا هى ولظلت الشمس تشرق وظل الماء يغلى فى درجة ١٠٠

وهذه قوانين موضوعية ، وهى موضوعية على الرغم من مزاجى ومن مزاجك ، ولو أغمض البشر جميعا عيونهم وســدوا آذانهم وأنوفهم .. وانتظروا صامتين ، لما انتظرت قوانين الطبيعــة ، ولما انتظرت دوراتهم

الدموية .. ولما انتظرت مشاعرهم وعواطفهم . هناك اذن قوانين موضوعية تتحقق مستقلة عن أشخاصنا ، وهى تسيطر على كل شىء . لايجرى شىء بغير قانون يحكمه . والمادية ليست الا هذا المفهوم البسيط . فلو امتلأت معدتك بالأكل وحافظتك بالنقود ، فليس معنى هذا ياعزيزى مصطفى أن قانون الجوع قد تصدع وان العلاقة الضرورية بين الانتاج والدخل قد انقطعت . حقا ، إن أكلة شهية تهزم الجوع ولـكنها لاتقضى على قانون الجوع ، كما أن الحافظة الحافلة لاتقضى على قانون التوازن بين الانتـاج والدخل . ولهذا عندما يموت أصحاب المال والبترول فى تكساس كمـا يقول مصطفى ، وتصبح الأرض والصناعة ملكا للعـاملين المنتجين ، لن تزول قوانين الانتاج .. بل ستنتقل فحسب ملكيتها الى فئة جديدة من الناس تحسن توجيهها لصالح الناس جميعا .

إن المادية نظرة الى الوجود والانســان لا تزول بزوال الحاجة المادية والاستغلال . فعندما تمتلىء البطون وتعم السعادة والثقافة بين البشر .. لن يفكر الناس فى الدروشة والشطح والغيبيات وانمـا سيتجهون الى مزيد من المعرفة العلمية .. الى مزيد من السيطرة المادية على الطبيعـة والحياة .. طمعا فى المزيد من السعادة والثقافة والمتعة والحرية والحب .

في الحرية

* معنى الحرية
* معنى الحرية فى مجتمعنا الجديد
* الديموقراطية والماركسية
* الصخرة لم تعد تسقط
* الحرية والالتزام عند سارتر

معنى الحرية ..

عندما نختلف اليوم حول معنى من المعانى . لم نعد نجرى الى المعاجم والقواميس نستنجد بها لتضع حدا لخلافاتنا .. وإنما ننظـر حولنا فى الحياة الاجتماعية المحيطة بنا ، وفى التاريخ الاجتماعى المنحدر الينا من مئات السنين ..

وفى ضوء الأوضاع الاجتماعية المختلفة .. وفى ضـوء التطبيـق العلمى والتجربة الانسانية العميقة نختبر خلافاتنا ونصل الى الحقيقة ..

الحرية مثـلا : ماذا تعنى بالنسبة اليك . وماذا تعنى بالنسبة لمختلف المفكرين فى مختلف العصور .. لماذا قسم أرسطو الناس الى طبقتين أحرار وعبيد .. الأولى حرة بالطبيعة . والثانية مستعبدة بالطبيعة . ولماذا قال روسو على العكس من ذلك إن الناس يولدون أحرارا ولماذا قامت فى عصرنا فلسفة كاملة للحرية هى الفلسفة الوجودية تنادى بأن « وجود الانسان » هو حريته وبأن الحرية هى الفعل المطلق المجرد من كل قيد أو الزام . ولماذا تنعقد المؤتمرات اليوم فى أوربا لتحديد معنى الحرية . وتثور الخلافات ويدور الصراع حول معنى الحرية ومن أجلها .. وفى الأسبوع الماضى شـهدت « روز اليوسف » جانبا من هذا الصراع بين احسان وبهاء .. احسان يرى أن المبادىء قيد على الحرية . وأنه كلما أصبحت المبادىء تهدف الى مصالح طبقة أوسع وأعرض من المجموع ازداد القيد المفروض على حرية الفرد . ولهذا فالفرد فى الدولة الرأسمالية أكثر حرية من الفرد فىالدولة الاشتراكية وبهاء يرى على العكس من هذا تماما أن تطور المجتمع الى الاشتراكية يوسع من حرية هذا الفرد ..

وسر هذه الخلافات جميعا .. أنه لا يوجد معنى واحد للحرية — بل

(*) روزاليوسف : يولية ١٩٥٦

هناك أكثر من معنى وان المعنى الذى تتكلم عنه يختلف باختلاف فلسفتنا وأوضاعنا الاجتماعية ــ فتعريف أرسطو للحرية مثلا .. ينبثق من النظام الاجتماعى الذى كان يعيش فيه وتعبر عنه فلسفته ..

كان المجتمع اليونانى يقوم على التفرقة بين الطبقة المنتجة وهى طبقة العبيد وبين طبقة السادة مالكة العبيد . وكان أرسطو ــ تعبيرا عن هذه الأوضاع ــ يرى أنه من العدل والخير لهذا الانسان أن يكون عبدا ، ولهذا الانسان الآخر أن يكون مالكا للعبيد ، لأن جسد العبد يسيطر على نفسه .. أما الحر فنفسه تسيطر على جسده .. ولهذا فمن الخير والعدل أن يخضع العبد لسيده كما يخضع الجسد للنفس . ولم يكن الأمر مجرد مذهب فلسفى ينبع من ذهن أرسطو .. فالمذاهب الفلسفية انعكاس للأوضاع الاجتماعية . وكان فهم أرسطو للحرية نابعاً من مجتمعه الذى يحتقر العمل اليدوى .. ويجد فيه استعبادا ــ وكان فهم روسو للحرية كذلك نابعا من أوضاع اجتماعية أخذت تسود أوروبا ــ كان الاقطاع ينهار والنظام الرأسمالى الجديد ينمو ــ وكان الاتباع وعبيد الأرض وأصحاب الحرف والتجار يتخذون سبيلهم للسلطة الجديدة ــ وكان النظام الرأسمالى الجديد يقوم فى جوهره على التنافس الفردى . وعلى حرية العمل . ولهذا كان التعبير الفكرى عنه تعبيرا بمجد الحرية والانطلاق .. نجده فى الأدب اتجاها رومانطيقيا ، وفى الأخلاق اتجاها نفعيا فرديا . وفى الاقتصاد مبدأ « دعه يفعل ، دعه يمر » وفى الفلسفة اتجاها حسيا . وكانت الحرية تعبر عن معنى مجرد هو التخلص من القيود .. والاتجاه الى العمل والانتاج . وفى نهاية القرن التاسع عشر انتقل النظام الرأسمالى الى مرحلة جديدة من الاحتكار وتركزت الثروة العالمية فى يد حفنة ضئيلة من الرأسماليين وانعكس هذا فى كثير من الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية ..

وانبثق للحرية معنى جديد .. لم تعد الحرية هى العمل والانتاج .. إنما هى الفعل المطلق مجرد « الفعل » أن تفعل أى شىء دون أن تلتزم

بقاعدة أو قانون .. وفى الأدب عبر أندريه جيد عن هذا بمناداته بالفعل العشوائى .. أى « خبط عشواء » وكانت هذه المعـانى جميعا تتفق مع مصلحة الاحتكار الجديد .. كانت الحرية فى بداية النظام الرأسمالى دعوة الى العمل والانتاج وتخطى العقبات والتخلص من العلاقات الاقطاعية ، وبناء المجتمع الجديد .. مجتمع التنافس والصراع الفردى . وفى مرحلة الاحتكار تحول معنى الحرية الى دعوة للتفسخ والتحلل وفقدان الارتباط والاتجاه .. وكان هذا المعنى الجديد للحرية يخدم النظام الاحتكارى — لأنه يسعى الى تشتيت القوى الاجتماعية التى تحاول القضاء عليه — فلو نجح الوجوديون فى أن يجعلوا طائفة كبيرة من الناس تؤمن بهذا المعنى للحرية ، وأن يصبحوا جميعا مثل « ماثيو » أحد أبطال سارتر المشهورين ، لتحللت الروابط المهنية والأحزاب والهيئـات المناضلة .. وفقـد الناس اتجاههم وامتلأت نفوسهم « باللامبالاه » وعدم الاكتراث والتفسـح والهزيمة .. ولهذا يعتبر هذا المعنى فى أساسه معاديا للثورة العالمية .. الثورة على الاحتكار والاستعمار — وهو معنى سـلبى خالص — يعنى مجرد التخلص من القيود سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية ، أخلاقية أم علمية — ولقد ساد هذا المعنى السلبى للحرية فى العالم « الحر » حيث يسود فورد ، وروكفلر وماكارثى وغيرهم من رجالات الاحتكار ، وفى ضوء هذا المعنى السلبى للحرية يصبح الحيوان الضارى أكثر حرية من الانسان . ويصبح انسان الغابة أكثر حرية من الانسان المتحضر .. وتصبح الحضارة قيودا والتقاليد وورقة التوت التى أخفى بها آدم عورته حوائط فى وجه الحرية .. ولكن فى مواجهة هذا المعنى السلبى للحرية ارتفع معنى آخر . ارتفع منذ بداية النظام الرأسمالى نفسه . ومنذ أن انقسم المجتمع الجديد الى أصحاب عمل وعمال أجراء — نما هذا المعنى مع نمو الطبقة العاملة وتعاظم صراعها — وهو معنى جديد للحرية معنى موضوعى ايجابى .. معنى لا يرى الحرية فى أن تتخلص من ورقة التوت أو أن تطلق العنان

لغرائزك أو أن تفعل أى شيء دون قيد أو حد ..

وإنما يرى الحرية وظيفة نشأت من المجتمع الانسانى نفسه . بدأت مع ورقة التوت . بدأت مع القوانين والالتزامات والقواعد والقيود — يرى أن الحرية بدأت مع الحضارة ونمت وتنمو معها وتزداد عمقا واتساعا كلما ازدادت الحضارة عمقا واتساعا — وبهذا المعنى لاتعد ورقة التوت أول قيد يوضع على أنانيتنا وجشعنا وجهلنا وغرائزنا انما هو مظهر جديد لحريتنا .. وأن الأقفاص الحديدية التى يحيط بها الانسان الحيوانات الضارية هى قيود صنعتها غرائز الحيوانات .. ولم تصنعها يد الانسان — وعندما تضع الحيوانات لغرائزها قيودا بأن نستأنسها تبدأ مرحلة حقيقية من حريتها — كما تبدأ الغرائز الانسانية حريتها كذلك عندما تلتزم بالتقاليد وتخضع لقيم الجماعة . وإن الفرد المنعزل ليس حرا — لأن الحرية مسئولية اجتماعية . والفرد تزداد حريته بازدياد ارتباطه بمجتمعه وبازدياد تحضره وازدياد وعيه .. لأن الانسان قبل أن يعى — لم يكن حرا ، إنما بدأت حريته عندما بدأ وعيه . عندما بدأ وعيه بالضرورات الاجتماعية والطبيعية — ولكل شيء فى الوجود ضرورات وقوانين .. المجتمع ضرورات وقوانين .. والفرد ضرورات وقوانين — والطبيعة ضرورات وقوانين — والانسان الفرد يزداد حرية كلما ازداد معرفة ووعيا بهذه الضرورات والقوانين .. عندما اكتشف النار لأول مرة ازدادت حريته .. وعندما صنع الأسلحة الحديدية للصيد ازدادت حريته .. وعندما اكتشف الزراعة ازدادت حريته — وهكذا كلما ازداد حظه من المعرفة ازداد حظه من الحرية .. مثلا — اذا ألقينا حجرا من ارتفاع سقط الى الأرض ، وهذه ضرورة طبيعية تفسرها قوانين الهواء والجاذبية ، وعرف الانسان قوانين الهواء والجاذبية واستطاع بهذه المعرفة أن يصنع طائرة لاتسقط الى الأرض بل ترتفع الى السحاب .. وهكذا كانت معرفته سبيلا للسيطرة على الضرورة وتطورها وتطويرها لصالحه وهذه هى حريته — والحضارة البشرية هى قصة تطـور المعرفة الانسانية ، وقصة

سيطرة الانسان على الضرورات ، على الطبيعة وعلى الظلمات . والبحار .. والمسافات الشاسعة والأبعاد الشاهقة .. والأمراض والوحوش والجبال ..

وهى قصة سيطرة الانسان على الضرورات الاجتماعية والنفسية ، سيطرته على نفسه ، وسيطرته على غرائزه ، سيطرته على الظروف الاجتماعية التى يعيش فيها وقـدرته على تغييرها وتطويرها .. فالانتقال من العبـودية الى الاقطاع ومن الاقطاع الى الرأسمالية ليس انتقالا بالصدفة وانما ثمرة نضالات تسلحت بالوعى والمعرفة ، ثمرة مئات الثورات التى قام بها العبيد وقام بها الفلاحون والعمال .. وآلاف البطولات النادرة للمفكرين الثوريين . بفضل هذا كله يتطور المجتمع البشرى ويزداد اتسـاعا وعمقا . وتزداد الانسانية رخاء وعدالة وحرية . واليوم يمارس العالم أجمع مرحلة الثورة الاشتراكية . والاشتراكية هى فهم علمى للواقـع وادراك بأن الطبقـة الاحتكارية التى تسيطر اليوم على وسائل الانتاج تعرقل نمو الحضارة .. وتقف فى وجه حرية الانسان وثقـافته وتخفض من مستوى معيشته ..

وتستعمر الشعوب وتدير الحروب . وتهدر الانتاج البشرى . وتسعى الى الحصول على أقصى ربح لفئة محـدودة من الاحتكاريين على حساب رفاهية شعوب العالم وأمنها وثقافتها .. ولهذا أصبح الواجب التاريخى الذى تكافح من أجله كل الأحزاب التقدمية فى العالم هو القضاء على طبقة الاحتكاريين ووضع مصير الحضارة فى يد الطبقة المنتجة التى تصنع الحياة ، الطبقة العاملة . ولقد تحقق هذا اليوم فيما يقرب من ثلث شعوب العالم ، تحققت الاشتراكية وتحققت معها الحرية الحقيقية لهذه الشعوب ، الحرية الحقيقية التى هى ادراك للضرورات وسيطرة عليهـا من أجـل التقدم البشرى .. ولكن هل ينطبق هذا على الفرد كذلك . أوبنهايمر ، ومكارثى مثلا ــ كلاهما أدرك الضرورة ، أوبنهايمر عرف أسرار الطاقة الذرية ولكنه رفض أن تكون أداة لتدمير الحضارة .. ومكارثى وضعت فى يده السلطة التنفيذية ، فراح يحرق الثقافة ويسجن بناة التقدم ودعاة

الديمقراطية . أوبنهايمر رجل حر ــ حرية موضوعية ــ لأنه أدرك الضرورة وأراد أن يتخذها من أجل الانسان . وماكارثى عبد ، لأنه استعبد طــاقاته لخدمة فئة محدودة من البشر هم رجال الاحتكار الأمريكى لخدمة مصالحهم الاستغلالية ولعرقلة نمو الحياة الانسانية .

وبذات المقياس ، الرجل الذى يلقى بنفسه من أعلى « المجمع » ليس حرا . والمريض ــ مرضا عقليا ونفسيا ــ ليس حرا تماما .. لأن الحرية ليست مجرد الفعل . مجــرد أن تفعل أو لا تفعل كمــا يزعم الوجوديون ، إنما الحرية وعى ونمــو وصحة وتقدم . وعندما تتعرى كاملا فى الشتاء القــارص فليس معنى ذلك أنك حر . لأنك معــرض للاصابة فى صدرك إصابة تؤدى الى موتك . وعنــدما تلبس ملابسك كاملة وتنزل بها البحر ، لست حرا ما لم تكن تتفكه ، لأن ملابسك ستعوق من حريتك وقد يؤدى ذلك الى غرقك . هذا لأن الحرية ادراك ووعى بالضرورة من أجل التقدم الانسانى .. ومن الحرية أن تضع الوحوش فى أقفاص حديد ، ومن الحرية أن تقيد الغرائز وتعزل الخونة والمجرمين ، إن المسألة ليست مسألة قيود ، ولكنها مسألة وظيفة القيود . فى أمريكا تمتلىء السجون بدعاة الديموقراطية والتقدم ، وفى الصين تمتلىء الســجون بالمخربين من عملاء أمريكا ، سجون أمريكا قيود على الحرية ، وسجون الصين قيود تنبع منها الحرية ، لماذا ؟ لأنه من واجبنا أن نسأل من الذى يقبع خلف الأسوار ، هل هو الوحش المفترس أم بطل من أبطال الكفاح الوطنى ؟ بهذا ندرك المعنى الموضوعى للحرية . وبهذا لاتتعارض الحرية مع القيود والضرورات بل تنبع منها . فمثلا ــ النقابية قيد والتزام وقواعد ومسئوليات . فهل أنت حر اذا أصبحت عضوا فى نقابتك المهنية ؟ أم أنت أكثر حرية ان فضلت البقاء خارجا عنها ! أين تكمن حريتك هنا ــ الحرية بمعناها السلبى بالمعنى الوجودى تقول لك حذار أن تسلم نفسك للقيود والقواعد ــ أما الحرية بالمعنى الموضوعى فترى الحرية فى صميم القيود وفى

قلب القواعد ــ ففى ظل النقابية يزداد الفرد تحررا فهو يضمن حقوقه المهنية وهو يرتبط بزمالة جماعية ترفع من روحه المعنوية وتؤازره فى كفاحه اليومى ــ أما الفرد المنعزل فهو أقل حرية على خلاف ما يقال .. لأنه أقل قدرة على ادراك الضرورة والسيطرة عليها واستخدامها فى صالحه كانسان .. ان الفردية ليست توكيدا للحرية ، بل اهدارا لها ــ فالفوضويون ليسوا أحرارا .. والرجل الوحيد فى الصحراء على حد تعبير كودويل ــ ليس حرا ــ لأن حريتنا ظاهرة اجتماعية تنبثق من القيود والقواعد والالتزامات والواجبات التى تحيط بنا ، تنبثق من معرفتنا بهذه القيود وكفاحنا من أجل السيطرة عليها وتطويرها لمصلحتنا الجماعية .. والانسان فى المجتمع العبودى أقل حرية من الانسان فى المجتمع الاقطاعى ، أقل حرية من الانسان فى المجتمع الرأسمالى . والانسان فى المجتمع الرأسمالى أقل حرية من الانسان فى المجتمع الاشتراكى ــ لا لأنه يتمتع بحقوق اجتماعية أكبر وأعمق كحق العمل والثقافة مثلا ، وانما لأنه بممارسته لهذه الحقوق إنما يتاح له مزيد من الادراك والسيطرة والتقدم . مزيد من الحرية . مزيد من التألق الانسانى . والانطلاق الخصب لكافة طاقاته الابداعية الكامنة . الا أن ظلالا سوداء تلقى على هذا الفهم الموضوعى للحرية فيتساءل البعض أين حرية تأليف الأحزاب مثلا فى ظل الاشتراكية ــ فى الصين الشعبية أحزاب رأسمالية تعبر عن مصالح طبقية وعندما تزول هذه المصالح بتطور المجتمع وتقدمه ستزول الحاجة الى الأحزاب التى تمثلها . ولن يكون انعدام الأحزاب الرأسمالية قيدا يفرضه المبدأ الاشتراكى . وانما هى ظاهرة اجتماعية طبيعية لانعدام الطبقة الرأسمالية . وعندما يسعى أحد لاقامة أحزاب رأسمالية . فهو بالتالى يسعى الى اعادة النظام الرأسمالى وعرقلة التطور الاجتماعى . وهى محاولة ضد الحرية وان اتسمت باسمها . والحرية الشخصية فى المجتمع الاشتراكى أكثر اشراقا وتألقا منها فى المجتمع الرأسمالى . ففى المجتمع الاشتراكى تزول كافة العقبات التى

تقف أمام الشخصية ، أمام نموها وتطورها . فالفرد يمارس العمل الذى يتفق تماما مع ميوله ، ويتزوج المرأة التى يحبها ، ويبلغ من الثقافة الحد الذى تتيحه له كفاءته ويطور كافة الملكات الكامنة فى نفسه . وهو بهذا يتفجر حيوية وانسانية ووعيا . وعلى العكس من ذلك تماما فى المجتمع الرأسمالى الاحتكارى . فالنظام الاحتكارى يسعى الى الحصول على أقصى ربح ممكن .. وبهذا الهدف يتحقق مصير كل شيء . مصير الثقافة والتعليم والفن والحريات العامة والخاصة . فهى جميعا تخضع لتحقيق هذا الهدف وتتفق مع مصالحه وحدود ميزانيته . وبهــذا الهدف كذلك يتحدد مصيرى ومصيرك . فاليوم تلبس حلة زرقاء وتعمل فى المصنع . وغدا تخلع الحلة الزرقاء وتلبس حلة صفراء لتحارب ضد الشعوب فى الجزائر أو فى كينيا أو فى قبرص . وبعد غد تعود عاريا مجهدا تبحث بلا جدوى عن عمل . فأين حريتك فى هذا كله ؟ أين حرية الجندى الفرنسى فى قتل المواطن الجزائرى . إنه يحمل السلاح ويحدد الهدف ويضغط على الزناد . ولكن أهذه هى حريته ... حريتنا الانسانية جميعا . أم هى عبودية لمصلحة فئة من المحتكرين الذين يريدون أن يحتفظوا بالجزائر مستعمرة لهم ، فيسوقون الملايين من أبناء الشعب الفرنسى والملايين من ميزانيته وثمرة انتاجه لتشن حرب ابادة قذرة ضد شعب الجزائر الذى يكافح من أجل استقلال بلاده . ان معنى الحرية يكمن فى فهمنا لتاريخنا الانسانى . ان حرية الجندى الفرنسى تنبع من ادراكه لقضــية فرنسا ولقضية السلام العــالمى ولقضية مستوى معيشة الشعب الفرنسى وحق الشعب الجزائرى فى الاســتقلال ولادراكه للأزمة الطــاحنة للاقتصاد الرأسمالى ، ان حريته تنبع من كيانه كله . عندما يدرك هذه الحقائق جميعا وعندما يهتف مع شعوب العــالم الواعية المدركة — لا — لن نحــارب الجزائريين . وعندما يقف مع شعوب العالم من أجل تقدم البشرية ومن أجل سلامتها . ومن هنا ينبع المعنى الحقيقى لحريته .

معنى الحرية..
في مجتمعنا الجديد!

ما تزال الانسانية تختلف حول معانى كلمات بسيطة للغاية . ولا يقف الخلاف عند حدود الصدام اللغوى ، وإنما ينتقل الى صـدام المدارس الفكرية والنظم الاجتماعية بل والصدام المسلح كذلك . ذلك ان الخلاف فى الحقيقة ليس خلافا لغويا تحسمه المعاجم ، وإنما هو خلاف فى فلسفة الحياة نفسها ، خلاف فى تفسير التاريخ

والحرية كلمة بسيطة للغاية ، حبيبة للغاية ، يتنفسها الانسان كل يوم ، وفى كل بقعة من بقاع الأرض وفى أى وضع من أوضاع الحياة . وما أشد الخلاف وأحد الصدام حولها . فعلى جانبى المتاريس الفكرية والاجتماعية والعسكرية ، يرتفع شعارها . ولكن .. مع أى جانب من الجانبين تقف الحرية بحق ؟! وما هى حقيقة الحرية ؟ هل الحرية هى التوجيه الاقتصادى فى النظام الاشتراكى ؟ هل الحرية اختيار مطلق من أى قيد ، وانفصال كامل عن قيم الجماعة .. كما يقول بعض الوجوديين ، أم هى اتصـال ومسئولية اجتماعية ؟ هل كان حى بن يقظـان وربنسـون كروزو أكثر حرية وهما متوحدان فى جزيرتيهما ، أم اكتسبا مزيدا من الحرية بلقـاء سلامان وابسال وجمعه ومجتمع الجماعة ؟

مامعنى الحرية ؟

هل لها معنى ثابت محدد ، أم هى مفهوم عام تتغير دلالته باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية ؟!

ما أحوجنا الى الاجابة عن هذه الأسئلة ، فنحن فى مرحلة انطلاقنا أشد ما نكون حاجة الى شحذ أسلحتنا الفكرية ..

والحرية من أخطر هذه الأسلحة

(*) الهلال : يولية ١٩٦٤

ان الحرية فى الميثاق محور لأبوابه جميعا لا مجـرد باب من أبوابه العشرة ، وهى فى مجتمعنا الجديد ، ليست مجرد قيمة معنوية ، وانما هى قيمة مادية وعملية كذلك .. تتدفق بالحرارة والحيوية والحماس والوعى فى مختلف مرافق الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء

على أن كثيرا من المواطنين ما زالوا يفتقدون المعنى الحقيقى للحرية ، ويتعلقون بمفهوم ليبرالى لا يتفق مع ملابساتنا الثورية الجديدة . وفضلا عن ذلك فان أسواق الكتب تزخر بعديد من الكتب التى تقيم تناقضا بين بناء الاشتراكية والاستمتاع بالحرية ، بين التحرر الاقتصادى والتحرر الاجتماعى والسياسى ، بل ما أكثر الكتب التى تروج للمفاهيم الوجودية عن الحرية ، باعتبارها الفعل المنعتق من كل قيد ، وما أكثر الكتب كذلك التى تروج للمفهوم الليبرالى للحرية ، حرية المجتمعات الرأسمالية . ولعل الميثاق أن يكون أنضج ما كتب حتى الآن عن المفهوم العلمى الصحيح للحرية ..

الا أن الحرية فى بلادنا معركة بغير شك . معركة فكرية من أجل اشاعة مفهومها العلمى بين المواطنين جميعا ، وهى عملية من أجـل حسن تطبيق روح الميثـاق وممارسته وتطويره ، فى مختلف المجـالات السـياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية جميعا

ان الحرية مفهوم اجتماعى تختلف دلالته ووظيفته باختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية .. فالحرية فى ظل المجتمع العبودى ، غير الحرية فى ظل النظم الاقطاعية ، غير الحرية فى النظام الرأسمالى ، غير الحرية فى النظام الاشتراكى ، غير الحرية عنـدما تزول النظم السياسية وتختفى الدولة وتقوم حكومة الأشياء ، ويتحقق أرقى وأرفع مستوى للحرية الانسانية

ولعل من أنضج التعاريف القديمة للحرية تعريف فيلسوفنا العـربى العظيم ابن رشد ، الذى استطاع أن يتبين فيها لقـاء بين ضرورتين ، ضرورة انسانية وضرورة طبيعيـة ، وكذلك تعريف الفيلسوف العظيم

الهولندى اسبينوزا الذى وقف على نفس أرضية ابن رشد تقريبا . الا أن تعريف هيجل للحرية كان هو بغير شـك أنضج وأرقى التعريفات جميعا ، وكان أساسا لمفهومها العلمى الصحيح

يعرف هيجل الحرية بأنها معرفة الضرورة . حقا ان معرفة الضرورة والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسان هو جوهر الحرية ، والضرورة اما ضرورة طبيعية أو نفسية ، فالجاذبية الأرضية مثلا ضرورة طبيعية . ولهذا فان معرفتنا بقوانينها وسيطرتنا عليهـا ، هو جوهر تحررنا منها . ان الطائرة والصاروخ والقمر الصناعى تعد تعبيرا رائعا عن حرية الانسان، عن سيطرته على الضرورة الطبيعية وتوجيههـا . والثورات الاجتمـاعية وانجازها لتغيرات حاسمة فى النظم الاجتماعية تعنى فى جوهرها سيطرة الانسان على الضرورة الاجتماعية وتوجيهها لصالحه ، ولهذا فهى تعبير عن الحرية .. وهكذا .

وفى كل مرحلة من مراحل التاريخ ضرورة اجتماعية معينة . والضرورة الاجتماعية فى مجتمع العبيد غير الضرورة فيما تلاه من مجتمعات ونظم . ولهذا اختلف مفهوم الحرية كما ذكرنا ، باختلاف النظم الاجتماعية

كانت الحرية فى العصر العبودى هى أساسا حرية السادة ، حرية مالكى العبيد . وكانت الحرية تتسع لك بمقدار اتساع ملكيتك للعبيد

وكانت الحرية فى النظم الاقطاعية محدودة بهذه النظم . وفى منطلق النظام الرأسمالى ، منطلق الثورة البورجوازية ، كان شعار « دعه يعمل ، دعه يمر » هو جوهر الثورة والنظام الجديد . كانت الضرورة الاجتماعية هى تغيير علاقات الاقطاع ونظام الريع الى علاقات انتاج رأسمالى وعمل مأجور . وكانت حرية العمـل والملكية الفـردية حرية السوق ، حرية المنافسة ، هى الوسائل الأولى الأساسية للسيطرة على هذه الضرورة ثم تحولت النظم الرأسمالية من المنـافسة الحرة الى الاحتكار والاستعمار والحروب الشاملة ، وبلغت فى بعض البلاد الى حد الالغاء السافر أو المقنع للحرية التى بدأت بها هذه النظم انطلاقها

وبنضج الأفكار الاشتراكية أخذ ينضج المفهوم الجديد للحرية ، النابع من الضرورة الاجتماعية الجديدة ، ضرورة الغــاء الاحتكار والاستغلال وبناء مجتمع بشرى خال منهما . ولهذا كان التوجيه الاقتصادى والتأميم والملكية العامة لوسائل الانتاج فى المجتمع الاشتراكى بعدا جديدا من أبعاد الحرية ، يتيح لها مضمونا أكثر رقيا ونضجا

ولقد صاحب هذه المفاهيم المختلفة أشكال سياسية كذلك . فلكل نظام من نظم المجتمع ولكل مفهوم من مفاهيم الحرية ، أشكالها الديمقراطية المعبرة عنها ، والملائمة لها والمحدودة بحدودها

الحرية فى انجلترا مثلا .. انها فى جوهرها حرية الاحتكارات البريطانية فى السيطرة والربح والاستغلال على حساب المستعمرات البريطانية الباقية، والفئات الكادحة من الشعب البريطانى . حقا ، هناك حرية تعبير ، حرية تكوين أحزاب من أقصى اليمين الى أقصى اليسار ، حرية أن تقول وأن تفعل فى هايدبارك ما تشاء ، وهناك بغير شك ضمانات دستورية وديمقراطية طيبة استطاع الشعب البريطانى أن ينتزعها بكفاحه الطويل . ولكن رغم هذه الأشكال الديمقراطية ، فان المضمون الجوهرى للحرية فى بريطانيا هو حرية المالكين ، حرية أصحاب رءوس الأموال . وبتعبير آخر ، من يسيطر على الضرورة الاجتماعية فى انجلترا هل الشعب العامل ، أم الارستقراطية المالكة ؟

لا شك أن الشعب العامل لا يتبقى له غير الفتات ، وهو وان كان فتاتا وفيرا أحيانا فهو فتات ، أما ثمرات العمل الذى تنجزه شعوب المستعمرات البريطانية والشعب البريطانى ففى جيوب هــذه الارستقراطية المــالكة أساسا . وعلى هذا فالحرية هناك برغم كل تشكيلاتها وضماناتها هى فى الجوهر حرية النهب والاستغلال والاستعمار

وفى بلادنا ..

أى الوضعين أكثر حرية ، مصر قبل ثورة ٢٣ يولية ٥٢ أم مصر بعدها ؟!

فى مصر قبل ١٩٥٢ كانت هناك أحزاب ، ومعارك دستورية ، وبرلمان

وانتخاب ووزارات تقوم وأخرى تقعد ، وجرائد ومجلات مملوكة للأحزاب أو للأفراد ، ومعارضة برلمانية و .. و .. و .

وفى مصر الثورة ليست ثمة أحزاب ولا صراع حزبى ، ليس ثمة معارضة برلمانية بالمعنى التقليدى ولا ملكية فردية للجرائد والمجلات .. الخ . الخ

فأى الوضعين أكثر حرية ؟

لا شك أنه رغم النشاط الديمقراطى المجيد ، والمكاسب الدستورية والديمقراطية التى كان ينتزعها الشعب انتزاعا فى مصر ما قبل الثورة فان مضمون الحرية فى ذلك الوقت كان يعنى فى جوهره حرية الرجعية والاقطاع وكبار الرأسماليين والاستعمار . لم تكن البرلمانات تمثل الارادة الحقيقية للشعب ، رغم ما كان يحيط بها من كفاح شعبى ، ولم تكن تمثل سيطرة الشعب على الضرورة الاجتماعية فى البلاد .. وكانت السيطرة على مقدرات الحياة فى بلادنا فى أيدى الرجعيين والاستغلاليين والاستعماريين . ولهذا كانت الحرية أساسا هى حريتهم لا حرية الشعب ، برغم كل المظاهر والأشكال الخارجية

وعند قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ تحققت أسس أرقى للحرية ، وإن لم تتضح مظاهرها وأشكالها منذ البداية

ان انتقال السلطة فى مصر يوم ٢٣ يولية ١٩٥٢ من أيدى الرجعية والاستعمار ، الى الأيدى الوطنية ، يعد فى ذاته تغييرا فى المضمون العام للحرية فى مصر . وبانتقال العمل الثورى فى بلادنا من مرحلة الثورة الوطنية الى مرحلة الثورة الاجتماعية ، من التغيير الثورى الذى يبدأ بجهاز الدولة الى التغيير الثورى فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية نفسها ، من التغيير الذى يحققه فى البداية الجيش بقيادة الضباط الأحرار ، الى التغيير الجذرى الذى يشارك معهم فيه الملايين من العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين ، من الانتقال من سلطة مجلس الثورة الى سلطة الشعب العامل فى مختلف القيادات والمجالس المحلية والشعبية والادارية والانتاجية والتشريعية ، والى نسبة العمال والفلاحين المقررة فى مجلس الأمة والمجالس

الشعبية ، ومجالس الانتاج ، من سيادة الملكية الخاصة الى ملكية الشعب لوسائل الانتاج ، من مصر الوطنية الى مصر الاشتراكية ، يتطور كذلك مفهوم الحرية ويتخذ أبعادا وأعماقا أخصب وأرحب ، رغم غياب كثير من الأشكال الديمقراطية التقليدية ، التى عرفتها المجتمعات الرأسمالية وعرفتها مصر ماقبل الثورة .

ان اجراءات يولية الثورية عام ١٩٦١ وما تلاها كانت أسسا راسخة لمضمون جديد للحرية . وما كان تحويل مجرى النيل الا تجسيدا ماديا لهذا المضمون الثورى الجديد للحرية . لم يكن مجرد تحويل لمجرى نهر ، لم يكن مجرد معرفة لقوانين الحركة والبناء والتحويل ، بل كان فضلا عن هذا توجيها لهذه المعرفة لخدمة الانسان . هذا هو المعنى الثورى لاجراءات التأميم ولتحويل مجرى النيل ، وللتقدم العلمى والتكنولوجى فى بلادنا ، إنها جميعا تجسيد للمعنى الجديد للحرية المسيطرة على القانون الاجتماعى والطبيعى وتوجيهه لصالح الانسان العربى ، والتقدم الانسانى .

وكما تختلف الضرورة الاجتماعية من مجتمع الى مجتمع ومن ثورة الى ثورة ، تختلف كذلك أشكال تحقيق الحرية ، التى هى سيطرة على هذه الضرورة

فاذا كانت الحرية فى المجتمع الرأسمالى تتخذ شكل تعدد الأحزاب ، والجمعيات التأسيسية ، والمعارضة البرلمانية ، والصحافة الفردية . الخ الخ .. فان ذلك ينبع بغير شك من تعدد الطبقات الاجتماعية ، ويعبر عن صراع السلطة فيما بينها . وعلى ذلك فان هذا الشكل قد لايصلح تعبيرا للحرية فى مجتمع اشتراكى ذابت فيه الطبقات الى شعب عامل موحد الارادة والمصلحة ، أو فى طريقه الى هذا . بل قد تكون الدعوة الى تعدد الأحزاب وتنظيم المعارضة ، الخ .. دعوة فى الحقيقة الى اعادة إحياء الطبقات المصفاة وتسليحها تسليحا تنظيميا وسياسيا ، تمهيدا لاحيائها اقتصاديا كذلك . وهكذا تصبح هذه الدعوة ، دعوة الى الثورة المضادة ، دعوة مناقضة للحرية وان تزيت بزى الحرية

عندما انتصرت الثورة الجزائرية ، قامت دعوتان الى الحرية ، دعوة الى الحريات الليبرالية ، حـرية تكوين الأحزاب ، والمعارضـة المنظمة و . و . و . وكان يتزعم هذه الدعوة عباس فرحات وكانت هناك دعوة أخرى يتزعمها بن بيللا ، وكانت تدعو الى التنظيم الثورى الواحـد لقوى الثورة الجزائرية لوحدة كل القوى الاشتراكية فى جبهة التحرير . فأى الدعوتين هى دعوة الحرية حقا !؟

انها دعوة بن بيللا بغير شك . ذلك لأن الدعوة الى الحرية الليبرالية فى الجزائر كانت تعنى تعبئـة وتنظيم كل القوى الاجتمـاعية الرجعية والعميلة الى جانب تفتيت القوى الثورية وتشتيت طاقاتها . وكان هذا يعنى بالدقة التمهيد لصراع طبقى حاد غير موجه يمكن أن يعرقل البناء الاشتراكى .. ان لم يشل الثورة الجزائرية نفسها وينتكس بها

ان الملابسات الخاصة بالثورة الجزائرية ، قد حددت لها هذا الطريق الخاص الذى أكده ودعمه المؤتمر الأخير لجبهة التحرير .. طريق وحدة كل القوى الثورية فى اطار جبهة التحرير ، هذا هو طريق بناء الاشتراكية هناك وهو طريق الحرية الحقة للشعب العربى فى الجزائر

وفى بلادنا ..

هناك شكلان من أشكال الحياة البرلمانية ، هناك الشكل التقليدى ، الانتخابات العامة المباشرة ، من غير قيد طبقى ، اللهم الا قيد السن والنصاب المالى ، وهناك الشكل الجديد المقيـد بنسبة معينة للعمـال والفلاحين هى نصف المقاعد على الأقل . فأى الشكلين أكثر تعبيرا عن ارادة الشعب ، وأرقى تجسيدا للحرية ؟! انه بغير شك الشكل الجديد رغم قيود النسبة ، بل بفضل قيود النسبة !

وهكذا ينبغى أن نفهم الحرية ونمارسها ونطورها

ولكن هناك من الكتاب من يصدر فهمهم للحرية فى بلادنا وتقديرهم لها عن رؤية عاطفية ليبرالية خالصة

ان الدعوة الى تعدد الأحزاب الاجتماعية ، أو الى تنظيم المعارضة

البرلمانية ، واستقلالية الصحافة عن التنظيم السياسى ، إنما هى دعاوى ليبرالية حقا ، لا تتبين الظروف الموضوعية الخالصة التى تمر بها بلادنا . انها دعوة فى الحقيقة الى اعادة تنظيم الطبقات الاجتماعية تنظيما سياسيا وفكريا رغم تصفية مصالحها الاقتصادية . انها دعوة فى الحقيقة الى الثورة المضادة مهما اتسم قائلها بالاخلاص والأمانة العقلية والجدية وحسن النية

ان طريق الحرية فى بلادنا ليس طريق البرلمانية الليبرالية ، ليس طريق تعدد الأحزاب ، وانما هو طريق التحالف الثورى لقوى الشعب العامل والتنظيم الثورى القائد ، انه طريق البرلمان الشعبى والمجالس الشعبية ، طريق أغلبية العمال والفلاحين ، طريق القيادة الجماعية والرقابة الشعبية ، طريق النقد والنقد الذاتى ، طريق سيطرة الشعب الواعية على قوانين حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومشاركته الفعالة فى توجيهها ، طريق التنمية الاقتصادية الى غير حد ، طريق تخطى معدلات الانتـاج بالوعى والحماس ، طريق المبادرة الخلاقة فى مجالات الانتـاج والثقافة والخدمة العامة والبناء

وهذا الطريق ــ كما ذكرت فى البداية ــ معركة !

ان مفهوم الحرية بين الجماهير مازال غامضا تشيع منه بقايا ليبرالية . ان قيم الحرية فى الميثاق ماتزال ــ فى كثير من المجالات ــ شعارات أكثر منها حقائق حية . وماتزال العـادات القديمة وروح الفردية والأجهـزة البيروقراطية والسلبية حوائط عالية فى وجه القيم الجديدة

إنها معركة ينمو خلالها وبفضلها التعاون والاندماج الثورى بين كل القوى التقدمية البانية فى بلادنا ، فى اطار الاتحاد الاشتراكى وفى تنظيمه الطليعى ، كما ينمو خلالها وبفضلها مضمون الحرية نفسها ويرقى الى غير حد

ان المفهوم الثورى للحرية ينبغى أن يشيع وينطلق فى المصنع والحقل والمؤسسة الاقتصادية والجمعية التعاونية والمدرسة ودور الثقافة ومعاهد التعليم .. فهذا هو المعنى العميق لمرحلة الانطلاق

وهذا هو المعنى الذى نحتفل به فى أعياد ثورة يولية المجيدة

الديموقراطية والماركسية

ما أكثر الحديث هذه الأيام عن أزمة الديمقراطية فى العـالم أجمع ، بمختلف نظمه الاجتماعية ومذاهبه الفكرية . فهناك الأزمة التقليـدية الديمقراطية فى النظم الرأسمالية ، وهناك أزمة الحرية عامة فى البلاد التى لاتزال رازحة تحت نير الاستعمار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، وهناك أزمة الديمقراطية المتخلفة عن فترة عبادة الفرد فى النظم الاشتراكية وما تثيره من خلافات بين بعض البلاد الاشتراكية . وهناك البحث عن أشكال جديدة ملائمة للديمقراطية فى الدول الحديثة التحرر ..

وتكاد الديمقراطية أن تكون المعركة الأساسية اليوم فى مجال الفكر والتطبيق العملى بين النظم الاجتماعية والأوضاع السياسية المختلفة . وليس هذا غريبا فى عالم يحتدم بالتغيرات العميقة الحادة ، وتشارك فيه لأول مرة الملايين من البشر مشاركة واعية مريدة فى اختيار مصيرها وصناعته

ولكن ما أكثر ماتزيف معركة الديمقراطية ، وتطمس معالمها الحقيقية

إن النظم الرأسمالية مثلا تتسمى باسم النظم الديمقراطية وتسـمى عالمها بالعـالم الحر ، وهى بنظامها الاسـتغلالى أبعـد ماتكون عن الديمقراطية ، وهى بنظامها الاستعمارى أعدى أعداء الحرية والديمقراطية والانسانية عامة ..

ولهذا تخوض هذه النظم الرأسمالية معركتها الفكرية حول الديمقراطية بطريقة شكلية للغاية . إنها تناقش الشكل الديمقراطى فحسب وترفض الاعتراف بأى مضمون اجتماعى لها وتنجح للأسف فى تضليل كثير من البسطاء بمنطقها القاصر المزيف .

والحقيقة أن الديمقراطية ليست قضية حزب أو حزبين ، ليست قضية

(*) الهلال : يونيه ١٩٦٥

معارضة برلمانية أو انعدام هذه المعارضة ، ليست قضية صحافة حرة أم صحافة موجهة ، وانما هى فى المحل الأول شـكل من أشكال التنظيم السياسى للمجتمع يخدم أهدافا ومصالح معينة

ولهذا فالقضية دائمـا هى أى الأهداف والمصـالح تخدمها هـذه الديمقراطية أو تلك ، بصرف النظر عن الشكل الذى تتخذه لخدمة هذه الأهداف والمصالح

والحقيقة ان النظرية الماركسية هى أنضج النظريات وأعمقها وأصرحها كذلك فى فهم الديمقراطية وتقييمها . إنها النظرية الوحيدة التى تعترف بالأساس الاجتماعى الطبقى للديمقراطية ، وتحدد السبيل العملى لتوفير أرقى مستوى من الديمقراطية للمجتمع البشرى

ومهما اختلفت الآراء حول التطبيق الديمقراطى فى البلدان الاشتراكية وحول مفهوم دكتاتورية البروليتارية ، فإن النظرية الماركسية للديمقراطية ، تكاد تكون النظرية العلمية المسلم بها عند المناضلين فى جميع أنحاء العالم على اختلاف تجاربهم الاجتماعية ، بل وعلى اختلاف مواقفهم من النظرية الماركسية نفسها !

والنظرية الماركسية للديمقراطية هى فى الحقيقة تعميم علمى لتجربة المجتمع البشرى عبر تاريخه الطويل ، وهو يتمرس بأنماط متنوعة من علاقات الانتاج ، وأشكال الحكم ..

إن الماركسية تؤكد منذ البداية أن الديمقراطية ليست مفهوما مجردا ، متعاليا ، فليس ثمة مايسمى بالديمقراطية المطلقة ، أو بمجرد الديمقراطية . فكل ديمقراطية هى ديمقراطية مشروطة بشروط تاريخية وطبقية معينة . كل ديمقراطية هى ديمقراطية طبقة من الطبقات ، أو مجموعة من الطبقات المتحالفة . وكل ديمقراطية هى بالضرورة ذات طابع مـزدوج ، إنهـا ديمقراطية لهذه الطبقة أو تلك الطبقات وهى فى الوقت نفسه دكتاتورية ضد طبقة أو طبقات أخرى معينة

إن الديمقراطية كما تقول الماركسية هى الشـكل السياسى للدولة ،

وهى كالدولة سواء بسواء جزء من البنـاء العلوى للمجتمع ، الذى يعكس ويعبر ويخدم علاقات الانتاج السائدة فى هذا المجتمع . ولهذا فتؤرخ الماركسية نشأة الديمقراطية بنشأة المجتمع الطبقى ، بنشأة الدولة التى قامت لحماية الملكية الفردية ، النظام الطبقى الجديد

أما قبل ذلك ، فكانت هناك الديمقراطية البدائية ، الخالية من المضمون السياسى ، والتى كانت نوعا من التنظيم الادارى للعمل الاجتمـاعى ، تشارك فيه المجموعة البشرية مشاركة جماعية ، ولا ينجم عنه أى شكل من أشكال السلطة المركزية العليا ، أو القهر الاجتمـاعى لصالح فئة من الفئات ..

وبنشأة الملكية الفردية ، وانقسام المجتمع الى طبقات ، نشأت الدولة كما ذكرنا ، ونشأت معها الديمقراطية كشكل سياسى لها يعبر عن علاقات الانتاج السائدة . هكذا كانت الديمقراطية فى العصر اليونانى العبودى ، ديمقراطية لمالكى العبيد ودكتاتورية ضد هؤلاء العبيد ، وهكذا كانت الديمقراطية كذلك خلال العصور الوسطى خلال سيادة النظم الاقطاعية ، ديمقراطية لكبار ملاك الأراضى الاقطاعية ، دكتاتورية ضد الأتباع من عبيد الأرض ..

وعلى الرغم مما تطنطن به الثورة البورجوازية من شـعارات الحرية والإخاء والمساواة ، ورغم شعارات دعه يعمل ، دعه يمر فى الاقتصاد ، ورغم الأشكال المختلفة للحياة النيابية ، والاقتراع العام والصـحافة الحرة ، وتعدد الأحزاب ، والمعارضةالبرلمانية ، فإن الديمقراطيةالبورجوازية هى الشكل السياسى لدولة البورجوازية ، وهى الوجه الآخر لدكتاتوريتها الطبقية . إنها ديمقراطية للأقلية البورجوازية الغنية ، ودكتاتورية ضـد أكثرية من الشعب العامل الفقير

وليست عملية الانتخابات التى تتم مرة كل بضعة أعوام — على حد تعبير ماركس — الا وسيلة يسـمح بها البورجوازيون للجمـاهير التى يستغلونها أن تقرر من سوف يذهب الى البرلمان من هؤلاء البورجوازيين.

لتمثيلهم وسحقهم !

على أن البرلمانات البورجوازية ليست الا أماكن للثرثرة ، وخداع الجماهير ، أما العمل الأساسى للدولة البورجوازية فإنه يتم وينفذ فى مجالس إدارة الشركات الكبرى ، وفى هيئات أركان الحرب ، وفى أجهزة الدولة التى يسيطر عليها ممثلو الطبقة السائدة

ورغم هذا فان الماركسية ، لاتقلل من أهمية النضال البرلمانى ، بل تجد فيه فى السنوات الأخيرة — نتيجة لتغير علاقات القوى العالمية — امكانية للانتقال السلمى الى الاشتراكية

فاذا انتقلنا الى الديمقراطية الاشتراكية وجدنا كذلك أنها تقوم على أساس طبقى محدد ، كما تقوم كذلك على ذات الطابع المزدوج . إنها ديمقراطية للأغلبية الساحقة من الشعب العامل ، ولكنها كذلك دكتاتورية ضد الاقلية المستغلة

فكما كان للبورجوازية دولة للقهر والاكراه الطبقى لتحقيق مصالحها ، فكذلك البروليتاريا ، لابد لها من جهاز دولة للقهر والاكراه الطبقى لتحقيق مصالحها ، هذه هى ديمقراطيتها وهذه هى دكتاتوريتها كذلك

وإذا كان للبورجوازية دولة للقهر والاكراه الطبقى والقهرى لدولتها ، وتزعم لنفسها ديمقراطية لمجموع الشعب ، فإن البروليتاريا على لسان نظريتها الماركسية تصرح بالطابع الدكتاتورى لدولتها الجديدة . إن دكتاتورية البروليتاريا هى دولة الطبقة العاملة لتحقيق أهدافها التاريخية . وهى الشكل الديمقراطى المعبر عن سيادة هذه الطبقة

على أن الطبقة العاملة وهى تقيم دكتاتوريتها هذه ، فإنها تقيمها بصفة مؤقتة بقصد الاجهاز أولا على بقايا دكتاتورية البورجوازية والقضاء ثانيا على علاقات الانتاج الاستغلالية وإقامة علاقات انتاج اشتراكية جديدة ، وهى بهذا تقضى على الأسس المادية لكل دكتاتورية ولكل ديمقراطية ، وبهذا كذلك تقضى على الأسس المادية للشكل السياسى للدولة

وهناك من الفوضويين من يختلفون مع الماركسية فى اقامتها لجهاز

جديد للقهر الطبقى هو دكتاتورية البروليتاريا ، ويرون الاكتفاء بتحطيم جهاز الدولة البورجوازية فحسب ، دون إقامة جهاز دولة آخر بدلا منه . والماركسية تتفق مع هذا الهدف العام ، هدف الغاء الدولة نهائيا ، دولة القهر الطبقى . ولكنها تؤكد أنه لا سـبيل الى تحقيق ذلك بغير الغـاء الاستقلال الطبقى والغاء الطبقات ، ولا سبيل لتحقيق ذلك بغير جهـاز جديد للقهر هو دكتاتورية البروليتاريا . بشرط أن يكون جهازا مؤقتا سرعان ما يمهد للهـدف الأكبر ، هدف القضـاء على الدولة وتلاشيها نهائيا . والقضاء على الدولة هو قضاء على الديمقراطية كذلك بمعنـاها الطبقى السياسى كما أشرنا من قبل

فالديمقراطية ليست مرادفة لخضوع الأقلية للأكثرية كما يقول انجلز ، وانما الديمقراطية هى الدولة المعترفة بخضوع الأقلية ، وهى بالضرورة دولة تنظيم القهر الطبقى لمصلحة طبقة من الطبقات وضد طبقة أخرى من الطبقات . ولهذا فعندما تتلاشى الدولة وتذبل تتلاشى الديمقراطية كذلك وتذبل . وينتهى الشكل السياسى لإدارة المجتمع ، وينشأ شكل آخر غير سياسى يطلق عليه انجلز اسم « حكومة الأشياء » ، ويقتصر دورها على نوع من التنظيم الادارى الخالص للشئون الثقافية والتكنولوجية والصناعية وغير ذلك .

وفى هذه المرحلة من تطور المجتمع التى ينتهى فيها الاستغلال نهائيا ، وتتلاشى الدولة وتذبل الديمقراطية كشكل للحكم السياسى ، يشـارك البشر جميعا فى إدارة الشئون العامة كأنما هى شئونهم الخاصة ، ويتعود البشر على مراعاة القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية ، دون حاجة الى جهاز للقهر والاكراه

أما المخالفات الفردية ، فما أسهل أن تعالج بغير حاجة الى هذا الجهاز . وحينئذ ــ كما يقول انجلز ــ يمكن الحديث عن الحرية

إن دكتاتورية البروليتـاريا اذن هى الوسـيلة الضرورية لالغاء كل دكتاتورية ، للقضاء على الأسس المادية لكل قهر طبقى . وهى وسيلة

مؤقتة ينبغى أن تتلاشى وتذبل وهى فى طريق تحقيق أهدافها .

ولهذا رأينا دكتـاتورية البروليتـاريا فى الاتحاد السـوفييتى تصبح دكتاتورية لمجموع الشعب العامل ، بعد ماحققت كثيرا من المنجزات وقضت على كثير من الأسس المادية للدكتاتورية الطبقية ، وانفتح السبيل لالغاء السلطة السياسية المركزية ونقل مهام الدولة تدريجيا الى مجموع السكان فى شكل حكومات ذاتية تقوم بالمهام الادارية للنظام الاجتماعى

على أن هذه عملية ليست هينة ، ولن تتحقق تماما الا بتوفر المساواة التامة بين جموع الشعب العامل .

والمساواة فى الماركسية هى احدى معانى الديمقراطية كذلك . وهى ليست المساواة بالمعنى الدارج ، كتكافؤ الفرص ، والأجر المتساوى على العمل المتساوى ، الى غير ذلك

إن تكافؤ فرص العمل ليس أساسا للمسـاواة الحقيقية ، لأن البشر سيختلفون دائمـا فى قدراتهم واستعداداتهم على العمل . ولهـذا فإن المساواة الحقيقية لن تتحقق الا فى مجتمع الوفرة ، حيث لا يأخذ الانسان بحسب جهده ، وإنما بحسب حاجته . هناك تتحقق المساواة الحقيقية ، وتتوفر الديمقراطية الحقيقية ، التى هى الغـاء للديمقراطية ، بمعنـاها السياسى كشكل من أشكال دولة القهر والاكراه الطبقى

ولا سبيل لتحقيق هذا كذلك كمـا تقول الماركسية بغير دكتاتورية البروليتاريا ..

على أن دكتاتورية البروليتاريا تتضمن من المعانى أكثر مما توحى به كلمة الدكتاتورية . حقا ، إنهـا تتضـمن العنف ، فى مواجهة خصومها الطبقيين ، العنف فى تحطيم جهـاز الدولة البورجوازى واقامة جهـاز دولة بروليتارى جديد . ولكنها فى جوهرها تعنى النظام والانضباط والخضوع .

ودكتاتورية البروليتاريا من ناحية أخرى لاتعنى بالضرورة كذلك انفراد طبقة البروليتاريا بالحكم وسلطة القهر ، وإنما تتضمن كذلك التحـالف

الطبقى . وما أكثر أشكال دكتاتورية البروليتاريا التى تقوم على هـذا التحالف فى الدول الاشتراكية فى آسيا وأوربا . بل إن الدولة السوفييتية ذاتها كان من الممكن أن تبدأ على هذا النحو من التحالف الطبقى . فلقد دعا لينين الأحزاب المعبرة عن مصالح البورجوازية الصـغيرة فى الريف والمدينة الى المشاركة فى السلطة ، ولكنها رفضت وانضـمت الى قوات الثورة المضادة ، مما اضطر لينين الى التحالف مباشرة مع قاعدتها الشعبية

وتنوع أشكال دكتاتورية البروليتاريا تنوعا لا حد له بحسب طبيعة كل مجتمع وملابساته الثورية

ودكتاتورية البروليتاريا لاتعنى بالضرورة حـكم الحزب الواحـد ، ولا تتناقض مع امكانية تعدد الأحزاب فى مرحلة بناء الاشتراكية ، مادامت لاتعبر عن طبقات وفئات اسـتغلالية . إن التنظيمات السياسية لصـغار المنتجين امكانية متحققة فى عدد من البلاد الاشتراكية .

ودكتاتورية البروليتاريا ، هى سلطة قهر واكراه ضد بقايا الطبقـات الاستغلالية فحسب ، ولكنها تدعم علاقتها بجماهير الشعب العامل على أساس التفاعل والثقة والاقناع والنقد والنقد الذاتى . ولهذا فهى فى المحل الأول أداة تربوية وتنظيمية للجماهير . وهى لاتعنى توكيد مركزيتها واستقلالها وعزلتها فى مواجهة حركة الجماهير ، بقدر ماتحرص على توسيع مشاركة الجماهير العاملة فى مختلف عمليات الادارة والحكم ، تمهيدا تدريجيا لذبولها وتلاشيها ، كدولة للقهر والاكراه

ولعل جوهر المرحلة الستالينية هو تجميد هـذا المبدأ الماركسى فى مفهوم الدولة . فلقد تركزت الدولة على أيامه وأصبحت جهازا متعاليا للقهر ، أكثر منه شكلا سياسيا للمجتمع الاشتراكى الجديد

ولقد استند ستالين على زعم قائل بأن بناء الاشتراكية يؤدى الى تفاقم حدة الصراع الطبقى ، لا الى التخفيف منه ولهذا راح جهاز الدولة يبطش بكل من يشتم منه خروجا على الاشتراكية . ولكنه لم يضرب أعداء الاشتراكية فحسب بل ضرب كذلك أخلص المناضلين من أجلها .

وأدى هذا الى توقف قانون أساسى من قوانين الحركة الاجتماعية وهو قانون التناقض ، وما يحتمه من نقد ونقد ذاتى وقيادة جماعية

وهكذا فقدت الديمقراطية الاشتراكية مشروعيتها وأصبحت تجسيدا مثاليا جامدا لقيم الثورة الاشتراكية . فكانت بهذا أقرب الى مفهوم الدولة فى فلسفة هيجل الأخيرة التى دحضتها الماركسية ، لجمودها وخروجها على النظرة الجدلية الحية للتاريخ

وعلى خلاف هذه التجربة الستالينية فى مضاعفة سلطة الدولة وتركيزها ، اتجهت التجربة اليوغوسلافية الى خلخلة هذه السلطة واتاحة الفرصة لمشاركة الجماهير فى أعبائها . وقامت باشاعة مايسمى بالديمقراطية المباشرة ، ديمقراطية الانتاج ، والحكم المحلى والادارة الذاتية ، واللامركزية . فكانت بهذا ، من الناحية النظرية على الأقل — فما أعرف نتائج التطبيق — أقرب من تجربة ستالين الى روح الماركسية ونظريتها فى الديمقراطية .

ولعل خطأ ستالين يكمن كذلك فى تغليبه للمضمون الاقتصادى والاجتماعى للديمقراطية على شكلها السياسى .. فالديمقراطية بحسب النظرية الماركسية كما ذكرنا هى شكل سياسى لجهاز الدولة يعبر عن علاقات الانتاج السائدة فى المجتمع ، وعلى هذا فالمهم هو تغيير علاقات الانتاج كأساس مادى لهذه الديمقراطية . ولكن دون اغفال كذلك للشكل السياسى . ولقد تغيرت بالفعل علاقات الانتاج فى المجتمع السوفييتى بالغاء الاستغلال وتحقيق الملكية العامة لوسائل الانتاج وتوفر بهذا الأساس الاقتصادى والاجتماعى للديمقراطية الاشتراكية ، الا أن الشكل السياسى لهذه الديمقراطية لم يتوفر على نفس المستوى ، حتى كان المؤتمر العشرون وماتلاه من مؤتمرات واجراءات ، أعادت المشروعية الديمقراطية الىالتجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفييتى

وعلى نقيض هذا الموقف الستالينى فى النظرة الى مضمون الديمقراطية لا الى أشكالها السياسية ، نجد فى شرقنا العربى موقفا لبعض الماركسيين

العرب يهتمون بالشكل السياسى للديمقراطية ويغفلون عن مضمونها الاجتماعى ، فيعجزون بذلك عن الرؤية الماركسية السديدة للديمقراطية ويتورطون فى أخطاء سياسية بالغة

فعندما صدرت الاجراءات الثورية فى الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦١ كانت الديمقراطية السياسية متخلفة الى حد كبير . ومن هذا التخلف فى الأشكال السياسية للديمقراطية ، راحوا ينظرون الى تلك الاجراءات الثورية ويدينونها بالتخلف كذلك . ولم يبصروا فى تلك الاجراءات أساسا ماديا — كما تقول الماركسية الحية — لتغيرات محتومة فى الشكل السياسى للدولة والمجتمع على السواء

بل لقد اعترض بعضهم على الجانب من تلك الاجراءات الذى يمس الرأسمالية المتوسطة . لماذا ؟ لأن الرأسمالية المتوسطة حليف من حلفاء الجبهة ، ولهذا فينبغى الدفاع عن مصالحها الاقتصادية !

وهكذا بدلا من تعديل الشكل السياسى الديمقراطى للنضال حتى يتفق ومقتضيات الثورة الاجتماعية ، أصبح هذا الشكل السياسى عاجزا عن ادراك هذه المقتضيات ، بل قوة معادية لها ! وكان ذلك بسبب الوقوف عند حدود الشكل السياسى للديمقراطية دون الحرص على مضمونها الاجتماعى بحسب ماتقول به النظرية الماركسية نفسها

ولعل النضال الذى يشنه الحزب الشيوعى الايطالى من أجل تحقيق اصلاحات فى الهيكل العام لبناء المجتمع الايطالى يعد من أرقى صور النضال المؤسس على الفهم العميق للنظرية الماركسية فى الديمقراطية

إن قادة الحزب يؤمنون بامكانية بناء الاشتراكية فى ايطاليا بالطرق السلمية ، وهم يتساءلون ماهو السبيل الموضوعى الى تحقيق ذلك ؟ .. هل التأكيد على تحقيق الديمقراطية السياسية ؟ . ويجيبون بالنفى !

أما السبيل الموضوعى فهو النضال من أجل تحقيق تغيرات واصلاحات فى الهيكل الانتاجى والاجتماعى العام للمجتمع .. إنهم يقدمون الحلول لمختلف القضايا الاقتصادية والتكنولوجية والادارية والتعليمية والثقافية ،

وهم بتحقيقها يضمنون أولا تدعيم الديمقراطية السياسية ، بل يمهـدون لتغيير المضمون الطبقى للدولة نفسها وتطوير المضمون الاجتماعى والشكل السياسى للديمقراطية كذلك ..

لم يقف الحـزب الايطالى عند المضـمون الاجتمـاعى والاقتصـادى للديمقراطية ، ولم يقف كذلك عند الشكل السياسى لها ، وإنما خطط لنضال واع يجمع بين المضمون والشكل بطريقة خلاقة

والحقيقة أنه إذا كانت الديمقراطية فى النظـرية الماركسـية تقوم على أساس اقتصادى ، فإن هذا لايقلل من فاعلية شكلها السياسى فى تطوير هذا الأساس الاقتصادى نفسه . فالديمقراطية الاشتراكية ليست مجرد انعكاس سياسى لعلاقات الانتاج الاشتراكية ، وإنما هى كذلك بالضرورة نشاط جماهيرى خلاق ، ومشاركة فعالة فى التطور الاجتماعى

إنها ليست حقوقا للجماهير فحسب ، بقدر ماهى كذلك مسئوليات نضالية على عاتق الجماهير

وهكذا فإن الماركسـية لاتحلل الديمقراطية تحليلا أكاديميا جامدا ، وانما تعيها وعيا ثوريا ، وتسعى الى تسليح الجماهير بها

ان الماركسية تعترف بالمضمون الطبقى للديمقراطية وتناضل بصراحة من أجل اقامة دكتاتورية البروليتاريا ، التى هى ديمقراطية الأغلبية الساحقة للعاملين ، وهى بهذه الدكتاتورية تسعى الى توفير الأساس المادى لالغاء هذه الدكتاتورية نفسها ، وذلك بالغاء علاقات الانتاج الاستغلالية واقامة علاقات انتاج اشتراكية . وهى لاتجعل من الدكتاتورية قلعة معزولة عن البناء الاجتماعى ، بل تعمل على توسيع مشـاركة الجماهير فى أجهزة السلطة ، حتى تفقد تلك الأجهزة شيئا فشيئا مضمونها السياسى وحتى يتوفر الحكم الذاتى للمجتمع كله ، الذى يشارك فيه جميع السكان ، فتزول بهذا دولة القهر وتزول معها الديمقراطية ، باعتبارها الشـكل السياسى لهذه الدولة ، ويتعود الناس على ممارسة قوانينها فى غير حاجة الى دولة القهر ..

وهكذا تحمل الماركسية راية الدكتاتورية لتحقيق أكبر قدر من الديمقراطية بالغاء الديمقراطية ذاتها ، بالقضاء على كل شكل من أشكال الحكم السياسى المركزى ، بجعل الحكم والادارة هما الحوار اليومى والعمل اليومى والغذاء اليومى للناس جميعا ، فى غير إكراه أو استغلال أو فوضى ..

هذه هى الملامح القريبة والرؤية البعيدة للديمقراطية كما تراها الماركسية .. على أنها — بحسب الماركسية نفسها — ليست ملامح جامدة ، وليست رؤية نهائية . إن الماركسية تستمد مفاهيمها من حركة الحياة ومن نضال الجماهير ، وخبراتهم الحية ، وهى تجدد مفاهيمها دائما مع تجدد الحياة

ولاشك أن الانتصارات الثورية التى يحققها التاريخ البشرى ، تتيح للتاريخ البشرى نفسه أشكالا غير متوقعة لانتصارات ثورية جديدة . إن انتصار الاشتراكية وتحولها الى نظام عالمى فيما يقرب من ثلث العالم ، فى ظل دكتاتورية البروليتاريا ، قد أدى الى تغير ميزان القوى العالمى بحيث أتاح لكثير من البلاد الحديثة النمو امكانيات خلاقة للسير فى طريق التطور الاشتراكى بغير دكتاتورية البروليتاريا ، كما أتاح لها تحقيق كثير من التحولات الثورية العميقة ، فى المجتمع وجهاز الدولة بطريقة تطورية سلمية ..

وعندما يتم القضاء النهائى على النظام الاستعمارى ، ويستقر السلام والاشتراكية فى الأرض ستحدث تحولات وانفجارات ثورية لانستطيع التنبؤ بها اليوم . ولكنها ستفتح بغير شك أشكالا لا حد لتنوعها وخصوبتها من العلاقات الديمقراطية بين البشر جميعا ، سواء فى المجال القومى أو فى المجال الدولى ، وستعجل بتحقيق أرقى وأنبل أشواق الانسان الى الثقافة الشاملة والرفاهية الكاملة والحرية الحقيقية

الصخرة التي لم تعد تسقط

فى الأسبوع الماضى ظهرت ترجمتان لكتاب واحد . ولا شك أن هذا مظهر طيب للنشاط الثقافى فى بلادنا . وخاصة أن القائمين بهذه الترجمة شابان من أكثر شبابنا كفاءة وأشدهما اهتماما بقضايا الفن والفكر ، هما الأستاذ عبـد المنعم الحفنى والشاعر مجاهد عبد المنعم مجاهد . أما الكتاب فهو « أسطورة سيسيف » للفيلسوف الوجودى « ألبير كامى » ولن أناقش الترجمة فى ذاتها فما أكثر الخلاف بين الترجمتين

إننى أولا أرحب بترجمة هـذا الكتاب ، رغم اختلافى معه فى الرأى تماما . فهو فى الحقيقة من عيون الثقافة الأوروبية المعاصرة . وما أجدرنا بالتعرف عليها ومتابعتها . ولكن لا شك أن فى الثقافة الأوروبية اليوم ماهو أهم من هـذا الكتاب وأجدر بالترجمة ، وأشد إلحاحا للتنافس على ترجمته . والترجمة فى حياتنا الجديدة ليست مجرد ترف عقلى ، وانما هى ضرورة لتغذية احتياجاتنا الثقافية ، ونقل الخبرات الفكرية والاجتماعية التى تعيننا على إضاءة وجداننا ، واكتشاف الحلول لكثير من قضايانا الفكرية والاجتماعية على السواء .

إننا فى مرحلة نسعى فيها للوضوح الفـكرى ، أحوج ما نـكون الى تخطيط الترجمة تخطيطا يجعلها فى المحل الأول متواكبة مع احتياجاتنا الفكرية والاجتماعية

اننا نشهد اليوم فى العالم العربى حشداً من الكتب المترجمة أو المؤلفة التى يغلب عليها جميعا طابع الفلسفة الوجودية . ولسنا ــ كما ذكرنا ــ ندعو الى الحجر على هذه المترجمات أو المؤلفات ، ولكننا نحرص فحسب على أن نوضح للقـارىء حقيقة هذه الكتب ، وأن نؤكد حاجتنـا الى

(*) المصور : يوليه ١٩٦٤

مواجهتها مواجهة نافذة فاحصة ، وأن نخطط ونوجه الترجمة والتأليف بما يتفق وما يحتاج اليه بناء الاشتراكية فى بلادنا من غذاء فكرى مدعم للاشتراكية لا هادم لها !!

ولنتأمل باختصار شديد ماذا يقوله كتاب « أسطورة سيسيف » .. إن الأسطورة نفسها خير تلخيص له . لقد حكمت آلهة اليونان على سيسيف أن يدحرج حجرا من سفح الجبل حتى قمته ، فاذا وصل الحجر الى القمة سقط منه الى السفح . فيعود اليه سيسيف ليدحرجه مرة أخرى الى القمة .. وهكذا الى أبد الآبدين . هذه الأسطورة يتخذها « كامى » فى كتابه رمزا على رؤياه الفلسفية كلها . رؤياه للانسان . هذا هو شأن الانسان ، انه يعمل عملا لا جدوى منه ولا قيمة له ، وهو يعمل بغير أمل . إن لحظات الاشراق والوعى فى حياته هى لحظة عودته من القمة الى السفح ليعاود دفع الصخرة من جديد !!

هذا هو شأن الانسان ، هذا هو وضع العامل فى مجتمع الصناعة والعلم ، هذا هو وضع الانسان فى المجتمع البشرى سواء كان فى الغرب أم الشرق .. وكامى يهيب بالانسان أن يكون فرحا لا حزينا وهو هابط الى الصخرة ! على الانسان أن يقبل الواقع كما هو . فالحياة لا معنى لها . ولكن رغم هذا ينبغى أن نعيشها . أن نعيش اللامعقول ! واللامعقول ليس صفة للانسان ، وليس صفة للعالم ولكنه لقاء الانسان بالعالم . إنه ما يربطهما ببعض . وكامى لا يدعوك الى الانتحار والحزن . وإنما يدعوك الى التمرد على هذا الوضع ، على هذا اللامعقول . كيف تتمرد ؟ بأن تواجه اللامعقول وأن تعايشه ! أن تواجه المستحيل وتسعى لامتلاكه كما فعل الأمبراطور كاليجولا عندما أراد أن يمتلك القمر . لا تعترف بالقيم الأخلاقية السائدة ، ولا تكن منتميا الى معايير اجتماعية معينة ، وانما اصنع انت للحياة قيمتها المتجددة وحقق لنفسك حريتها الخاصة بها ! هذا بعض ما يقوله لك كامى فى كتابه هذا وكتبه الأخرى

إن البير كامى بغير شك فنان كبير ومفكر كبير كذلك . وفى بعض

كتبه – كرواية الطاعون مثلا – يؤكد كثيرا من القيم الانسانية الجليلة ، ويعبر عن تضامن الجماعة البشرية فى مواجهة خطر عام يهدد حريتها وحياتها ، كما يكشف عن مواقف الفئات المختلفة من الناس إزاء هذا الخطر العام ، الذى يرمز به الى النازية أو الى أى وضع استبدادى آخر

إن أدب ألبير كامى بصفة عامة ، هو دفاع عن الفرد فى مواجهة الطغيان والاستبداد أيا كانت طبيعته وأيا كان مصدره فى مواجهة انهيار المجتمع الرأسمالى وفقدان الدلالة والقيمة فى معاييره . انه بغير شك أدب يرفض الاستسلام والهزيمة ولكنه يعجز فى الوقت نفسه عن رؤية قوانين الانتصار ! إنه يتذرع بأخطاء فى التطبيق الاشتراكى ليدين المجتمع الاشتراكى سواء بسواء كما يدين قيم المجتمع الرأسمالى . إن تمرده فى الحقيقة يقدم رؤيا للعالم فيها انفعال وحرارة ، ورغبة بطولية فى تخطى المستحيل ، ولكنها رؤيا عاجزة عن العمل المنتج ، قاصرة عن تحقيق الحرية الحقيقية لمجموع البشر ، غير مؤمن بالعلم باعتباره يقينا موضوعيا من ناحية ، وباعتباره قوة فعالة فى تغيير الحياة من ناحية أخرى

اننا ونحن نرحب بترجمة أسطورة سيسيف الى العربية ، ما أحوجنا الى أن نؤكد كذلك أن سيسيف الانسان قد أستطاع أن يضع الصخرة فوق قمة الجبل فى أكثر من منطقة من العالم ، دون أن تسقط الصخرة ، ودون أن يسقط الانسان !! واستطاع الانسان أن يدحرج الصخرة من فوق قمة الجبل ذاتها ويجعلها تطير من غير أجنحة فى الفضاء الرهيب !

الحرية والالتزام عند سارتر

اسمحوا لى أن أقصر كلمتى هذه على مشكلتى الحرية والالتزام فى المذهب الوجودى وعند سارتر خاصة

وفى اعتقادى أن هاتين المشكلتين همـا أخطر مشكلتين فى الفلسفة الوجودية من حيث تأثيرها الضـار على فكرنا العربى المعـاصر . وقد لا يكون من المستحسن فى ندوة عامة أن أدخـل فى مناقشة تفصـيلية للمذهب الوجودى ، ولهذا سأكتفى فيها بمناقشة هاتين القضيتين العامتين اللتين تمسان احتياجاتنا الفكرية الراهنة ، وتلعبان دورا كبيرا فى تشكيل وجداننا الفلسفى المعاصر

ولقد أحسست من تجربتى الخـاصة ان هاتين المشكلتين لهما جاذبية كبيرة لدى كثير من المثقفين العرب ، وأنهما البـاب الذى يدفع بهؤلاء المثقفين الى التورط فى الانضواء تحت راية الوجودية ، واتخاذها مذهبا وفلسفة لهم ..

وليس هذا بغريب فى مجتمعنا العربى المعاصر . فقضية الحرية هى من أعز قضايانا الملحة .. إنها حجر الزاوية فى كل ما نقوم به من جهود من أجل بناء حياتنا وتجديدها وتنميتها ، بل لا تستطيع كلمة أخرى غير كلمة الحرية أن تلخص واقع ثورتنا العربية

فنحن نتطلع للتحـرر من الاسـتعمار ، نتطلع للتحـرر من الحواجز والحدود التى أقيمت بين أنحاء الوطن العـربى الواحد ، ونحن نسعى للتحرر من التخلف الاقتصـادى والاجتماعى والثقـافى ، ونحن نسعى لتحرير أبناء شعبنا من الحاجة ، والفاقة ، والمرض ، والجهل والتخلف المادى والفكرى .. ونسعى لبناء مجتمع عربى مزدهر متطور سعيد

(*) محاضرة كان من المفروض ان تلقى فى نادى المعلمين بالقاهرة فى أواخر عام ١٩٥٨

ولهذا — كما ذكرت — كانت كلمة الحرية ، كلمة عزيزة علينا ، بل هى حجر الزاوية فى نضالنا اليومى . وكانت كذلك كلمة ذات دلالة محورية على حد تعبير فقيدنا العظيم سلامة موسى ، وذات دلالة جاذبة ، ومحركة معا ، لأنها تلخص فى حروفها القليلة معانى حياتنا المعاصرة جميعا

ولا تقل جاذبية هذه الكلمة ، عن جاذبية كلمة الالتزام كذلك . فما يستطيع مواطن شريف ، أن يقف متفرجا أمام الأحداث التى تقع فى بلاده اليوم ، وما تستطيع الكلمة الشريفة كذلك فضلا عن الفعل والنشاط ، الا أن تلتزم بطريقة أو بأخرى بالقيم الاجتماعية التى تمتلىء بها حياتنا اليوم ..

من أجل هذا ، كما ذكرت ، كانت لكلمة الحرية ولكلمة الالتزام جاذبية كبيرة للمفكر العربى عامة . وكانت لها قوة دفع وتحريك كبيرتين كذلك ..

وكانت هاتان الكلمتان بدلالتهما الوجودية ، أشبه بالمصيدة التى تسيل اللعاب بما يفوح فى داخلها من رائحة مغرية جاذبة . واستطاعت الوجودية أن تكتسب أنصارا ومجندين بفضل هاتين الكلمتين

على أن الواقع الاجتماعى والسياسى السائد فى بلادنا العربية اليوم هو الذى يتيح لهاتين الكلمتين ، ويتيح بالتالى للفلسفة الوجودية عامة ، أن يقوم لها تيار فكرى فى بلادنا العربية

وليس معنى هذا — بغير شك — أن هذا الواقع الاجتماعى والسياسى يجد فى الوجودية تعبيرا عن أفكاره وقيمه ، وإنما أعنى أن هذا الواقع الاجتماعى والسياسى ، المتطلع للحرية ، يمكن أن تخدعه هذه الوجودية ، التى تسمى نفسها بفلسفة الحرية فيضل بها سواء السبيل

والقضية ليست مجرد خديعة لفظية ، ليست أن تخطىء طائفة من المثقفين العرب فى ادراك المدلول الحقيقى للفلسفة الوجودية ، فيتخذونها بهذا فلسفة لهم بما تتذرع به من كلمات الحرية والالتزام وأمثالهما . وإنما القضية أعمق من هذا بكثير . فواقعنا الاجتماعى والسياسى واقع ثورى فى

جملته ، ولكنه ليس واقعا متجانسا ، إنه واقع تضطرب فى داخله وتتحرك وتنشط وتتصارع قوى اجتماعية مختلفة . بعضها يقف على رأس الثورة الاجتماعية ، يغذيها بنضاله وتضحياته ووعيه ، وتتمثل هذه القوى بنسب متفاوتة فى هذا الموقف ، فى الطبقات والفئات الشعبية والوطنية ، من عمال وفلاحين ومثقفين وحرفيين ورأسماليين وطنيين ، ولكن بعض القوى الاجتماعية التى تتمثل أساسا فى الفئات الرجعية ، من اقطاعيين واحتكاريين ، تقف ضد هذه الثورة الاجتماعية وتسعى لعرقلة جهودها ، وطمس انتصاراتها ، مستعينة لتحقيق هذا بأكثر من سلاح ، ماديا عمليا كان هذا السلاح ، أم فكريا ثقافيا . وقد يتمثل هذا فى عرقلة تنفيذ بعض مشروعاتنا الانتاجية ، الزراعية منها والصناعية ، وقد يتمثل فى اشاعة ثقافة انهزامية أو سلبية أو انحلالية ، تفقد المواطن قدرته وحماسته على المشاركة الواعية فى بناء المجتمع الجديد ، وتملأ وجدانه بقيم واهتمامات تحول دون أن يكون عاملا فعالا فى هذا المجتمع الجديد . وبهذا تضرب به الثورة الاجتماعية — بطريقة غير مباشرة

ولهذا فإننا عندما نناقش الوجودية ، فلسنا نناقش فلسفة فرنسية أو ألمانية ، وإنما نناقش تيارا فكريا له جذوره فى تربتنا العربية ، وله مقوماته الاجتماعية التىتتيح له النمو والانتشار . ولهذا فنحن لانناقش الوجودية مناقشة نظرية أكاديمية ضيقة ، وإنما نناقشها من زاوية واقعنا ، واحتياجاتنا الاجتماعية ، كجزء من نضالنا من أجل تطهير التربة العربية والنبات العربى الجديد ، من كل ما يعوق تطوره وازدهاره

إننا باسم الحرية التى تتطلع الى تحقيقها فى وطننا العربى الكبير ، نناقش اليوم هذه الفلسفة التى تزعم لنفسها اسم الحرية

والواقع اننى عندما قلت إن الحرية هى الزاوية الأساسية لنضال أمتنا العربية اليوم ، فما قصدت بهذا أن أقصر قضية الحرية علينا نحن ، فالحرية هى قضية البشر جميعا ، بل هى المعنى الجوهرى لتاريخ التطور الانسانى

كله . الا أنها تتخذ فى كل مرحلة من مراحل التاريخ دلالة محددة ، تتفق والملابسات الخاصة لهذه المرحلة . وما أحب أن أغوص معكم فى التاريخ لتتابع الدلالات المختلفة للحرية ، وعلاقتها بالمراحل المختلفة لهذا التاريخ . وحسبى أن أبدأ مباشرة بعصرنا الحديث ، وأن أركز على قرننا هذا على وجه التحديد

فنحن نعرف أنه عندما قامت الثورة البورجوازية فى أوروبا وأمريكا خلال القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، صاحبتها دلالة معينة للحرية يمكن أن نلخصها فى شعار المدرسة الفيزيوقراطية الاقتصادية Physiocrates « دعه يفعل .. دعه يمر » . وكانت هذه الثورة ، تحريرا للانسان الفرد من عبودية النظام الاقطاعى ، وكانت مرحلة جديدة من تاريخ العلاقات الانتاجية والانسانية ، تقوم على التنافس الحر فى التجارة والاقتصاد عامة . وكانت الحرية فى هذه المرحلة تعبيرا عن التخلص من سيطرة الاقطاع ، تعبيرا عن الحرص على سيادة الفردية الخالصة ، تعبيرا عن الحرص على اتاحة فرص التنافس الحر بين كافة المواطنين ، دون قوانين مقيدة ، ولا حواجز مانعة ، ولا حوائط تصد الانسان عن ممارسة تجارته ، وتحقيق مشروعاته ، وتنمية مصالحه الفردية ، والتعبير عن ذاته تعبيرا منطلقا من كل قيد

ولم يكن هذا المعنى للحرية مجرد دعوة سلبية خالصة ، بل كان يتضمن معنى إيجابيا ، ولم يكن مجرد دعوة ذاتية خالصة ، بل كان يقوم على أساس موضوعى كذلك . فهو أولا دعوة لبناء مجتمع جديد يقوم على التنافس الحر بدلا من ذلك المجتمع القديم الذى كان يقوم على العبودية والقسر الاقطاعى ، وتتحكم فيه طبقة محددة من كبار ملاك الأراضى . وهو ثانيا دعوة تصدر عن وعى بقوانين المجتمع الجديد ، هذه القوانين التى تتمثل أساسا فى قانون التنافس الحر باعتباره القاعدة الانتاجية لبناء هذا المجتمع الجديد ولتطوره

ان الدعوة للحرية الفردية اذن فى هذه المرحلة لم تكن دعوة فردية خالصة ولا ذاتية خالصة بل كانت على الرغم من مظهرها الذاتى الخارجى تقوم على أسس موضوعية ، وتستند الى قوانين مادية ينمو بها مجتمع هذه المرحلة ..

الا أن هذه الدعوة الى الحرية الفـردية على الأسـاس الموضـوعى السابق ، تغيرت بتغير هذا المجتمع وبانتقاله من مرحلة التنافس التجارى والصناعى الحر الى مرحلة الاحتكار والاستعمار منذ الربع الأخير فى القرن التاسع عشر

ففى ظل هـذه المرحلة الجديدة لتطور الرأسـمالية ، التى تتميز بتكوين الكارتلات والترستات ، وسيطرة حفنـة من الاحتكاريين على المشروعات الانتاجية الأساسية ، وملكيتهم المطلقة لأدوات الانتاج ملكية احتكارية خالصة . فى ظل هذه المرحلة التى انتهى فيها عهد التنافس الحر ، كظاهرة اجتماعية سـائدة ، وأصبح التنافس محـدودا بحدود النظـام الاحتكارى الجديد ، أصبح شعار « دعه يعمل .. دعه يمر » ، يعنى دع حفنة ضئيلة من الناس تعمل ، وتحتكر وتستغل ، دع حفنة من الناس تمر وتستعمر وتسيطر ..

ولهذا أصبح هذا الشعار نتيجة للوضع الاحتكارى الجديد ، ونتيجة للملابسات الموضوعية الجديدة ، شعارا استعباديا لا شعارا تحرريا ..

لا لما يتضمنه الشعار نفسه من معنى فى داخله ، فلا شك أن من الحرية أن ندع الناس يعملون ويمرون ، وإنما للقيمة الموضوعية العملية لهـذا الشعار بتطبيقه فى ظل الأوضاع القائمة التى يتحكم فيها الاحتكار

وكان من الطبيعى أن تنمو دلالة جديدة للحرية ، تستبصر الملابسات الموضوعية الجديدة ، وتحدد طريقا حقيقيا للتحرر الانسانى

فإذا كانت وسـائل الانتـاج قد أصبحت ملكية خاصـة لحفنة من الاحتكاريين ، تتحكم فى الطاقة البشرية وتستغلها وتسيطر على مصير الانسـان ، وتوقف عجلة التقـدم بل تهدد حضـارة الانسان بالدمار

والخراب ، ولا تعمل ولا تبنى ولا تنشط إلا لما فيه مصلحتها الضيقة ... فلا سبيل للتقدم البشرى ، ولا سبيل لحماية الحضارة ، واطلاق الطاقة الخلاقة للانسان ، الا بالقضاء على ملكية هذه الحفنة لأدوات الانتاج ، وجعلها ملكية اجتماعية شائعة تتحكم فيها القوى المنتجة فى المجتمع البشرى . لا سبيل للتحرر الا بالقضاء على نظام الاحتكار والاستعمار ، نظام الاستغلال والعمل المأجور والتوسع ، واقامة نظام اشتراكى جديد

وقد يثار سؤال !

أليس هذا يعنى انتقال الحرية من احتكار حفنة من الناس الى احتكار طبقة هى الطبقة المنتجة العاملة ؟

الواقع أنه من هذا الانتقال نفسه تنبثق حرية الفرد نفسه ، فضلا عن حرية المجتمع الجوهرية ، حريته فى العمل ، حريته من الحاجة والعوز والتخلف ، حريته فى التعبير ، وحريته فى تنمية ملكاته وطاقاته الابداعية ، حريته فى الخلق والمتعة والثقافة والتطور والتقدم المطرد

إن الانتقال بسلطة المجتمع من حفنة المحتكرين الى هذه الطبقة المنتجة هو الضمان الموضوعى الأكيد لتحقيق ذلك

هذه هى القاعدة الموضوعية للحرية فى عصرنا هذا . وبدون ادراك هذه الحقائق الموضوعية ، وبدون الوعى الصحيح بها ، وبدون النضال كذلك من أجل السيطرة عليها وتوجيهها ... لا سبيل لتحقيق الحرية الحقيقية

لأن جوهر كل حرية مهما اختلفت مراحلها ودلالتها هو الوعى بالضرورة الموضوعية ، والسيطرة عليها

فعندما عرف الانسان قانون الجاذبية واستطاع أن يسيطر عليها استطاع كذلك أن يوجهه لخدمة مصالحه ، وأن يتحرر من جبروته ، باختراعه للطائرة مثلا . وعندما استطاع الانسان أن يعرف قوانين نمو النبات استطاع أن يعجل من هذا النمو وأن يخلق أنواعا نباتية جديدة ، وأن يطور أنواعا نباتية قديمة ، وعندما يعرف الانسان قانون التناقض فى المجتمع الرأسمالى الراهن بين قوى الانتاج وعلاقات هذا الانتاج

يستطيع بل استطاع فى ما يقرب من ثلث العالم اليوم أن يبنى مجتمعا بشريا جديدا لا حد لامكانيات تطوره وازدهاره . وعندما يستطيع أن يدرك قانون الاستعمار فى البلاد المستعمرة أو شبه المستعمرة أو التابعة ، وأن يدرك القوى الاجتماعية المختلفة فى هذه البلاد وفى الوضع العالمى الراهن ، يستطيع بل استطاع الانسان فى بقاع كثيرة من العالم اليوم أن يتحرر من الاستعمار ، وأن يبنى مجتمعا مستقلا متحررا سعيدا وهكذا .. .

إن الحرية ليست مجرد تخلص من عقبة ، ليست مجرد فعل تلقائى ، ليست مجرد نفى وسلب ، بل هى وعى بما هو ضرورى ، وسيطرة عليه . ولما كانت الضرورة فى حياة الانسان ضرورة اجتماعية أساسا ، كان هذا الوعى وهذه السيطرة وعيا وسيطرة اجتماعية كذلك

ولكن فى غمرة هذه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى يتميز بها عصرنا ، وفى غمرة هذه الضرورة البارزة أمام انسان اليوم ، والتى تدعوه لادراكها والوعى بها والسيطرة عليها ، ليتحقق لوجوده الذاتى ولحضارته البشرية ، التحرر والتقدم والازدهار ، فى غمرة هذا كله ، يرتفع علم الفلسفة الوجودية ، حاملا كلمة الحرية ، هذه الكلمة العزيزة ، لتحرف البشرية المجاهدة عن طريقها الحق

إنها تقول له على لسان سارتر :

ان حريتك هى عبد وجودك ، أنت حر لأنك موجود ، وإن وجودك هو حريتك . إن الحرية ليست موضوعا بل هى مجرد وجود .. وجودك أنت . انك مقضى عليك بالحرية ، ولا فكاك لك منها . ولست حرا فى التخلى عن هذه الحرية . بل إنك عبد لها .. إنها لا تقوم على أساس ولا تحتمل تفسيرا أو تعريفا ، ولا تقبل إطارا منطقيا عقليا ، لأن كل أساس أو تفسير أو تعقل أو تعريف قيد للحرية ، وتحديد لها ... إنها سابقة على كل تعريف ، بل هى الصانعة المبدعة لكل تعريف وتفسير إنها ليست صفة لارادتك وحدها ، وليست صفة لعواطفك وانفعالاتك

ومشاعرك وحدها ، إنها معنى وجودك ، إنها ارادتك وعواطفك وانفعالاتك ومشاعرك ، إنها أنت ..

أنت حر .. حريتك فى وجودك ، انها تعبيرك عن هذا الوجود فى أى مظهر من مظاهره .. انها فعلك التلقائى المطلق ، بلا تعيين ، بلامسار محدد ، إنها أن تختار .. وأن تختار .. يعنى أن تعيش .. أن توجد •• أن تتخذ لنفسك هذا الموقف دون ذاك .. وليس من المهم مضمون هذا الاختيار ، مضمون هذا الفعل التلقائى ، وإنما المهم أن تفعل أى شىء ، وأن تختار أى شىء . وفى فعلك هذا واختيارك هذا يتحدد وجودك ، وتتعين ذاتك ، وتحيل الامكان الى الواقع ، وتصنع القيم ، بل تصنع العالم كله . إن العالم خلو من المعنى .. عار عن القيمة ، وأنت بفعلك تخلع على العالم المعنى والقيمة على السواء ، أى تخلق العالم نفسه فحريتك — كما يقول لك سارتر — هى الدعامة الوحيدة للقيم وليس ثمة شىء يمكن أن يلزمك بأن تتخذ هذه القيمة أو تلك . فحريتك خلاقة للقيم والمعايير جميعا بلا أساس عقلى بل بالاختيار المطلق ، وانك بالاختيار المطلق تخلق ذاتك كذلك . لقد قذف بك فى هذا العالم الذى لا دلالة له ولا معنى فيه ، وأنت لا تعرف لهذا سببا ، ولكنك بحريتك التى هى عين وجودك ، عليك أن تقيم الصلة بهذا العالم ، أنت وحدك بحريتك أمام عالم بلا معنى ، لا سبيل الى التراجع لا سبيل الى التخلص من حريتك ، الا بالتخلص من وجودك نفسك ، وعليك أن تقوم فتختار وتخلع القيم والدلالات بلا أساس محدد ، ولا معيار معين ، وتتحمل على كاهلك مسـئولية وجودك كله ، التى هى مسئولية الانسانية كلها .. لأنك عندما تعمل ، عندما تختار ، تشرع للانسانية كلها ، وتصبح مسئولا عن الانسانية كلها .

بهذه النظرة المثالية الذاتية المغرقة للحرية ، يرتفع صوت سارتر فى ظل هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة التى تكلمت عنها . وما أحب أن أدخل فى تفاصيل المذهب ، وما أفرق كذلك تفرقة كبيرة

بين موقف سارتر وبين موقف غيره من فلاسفة الوجودية الذين يضيفون الى حرية سارتر التلقائية المطلقة ، أبعــادا جديدة مثل قبول الوجود أو المشاركة فيه أو العلو على الذات المفردة ... الى آخر ذلك

لأنها جميعا فى جوهرها تحمل مضمونا واحدا فى رأيى ، هو انعدام الدلالة فى الفعل الحر ، والاختيار الحر ...

فماذا افعل .. افعل أى شىء .. اختر أى شىء .. حول أى امكانية الى أى واقع .. اصنع أى قيمة .. اخلع على العالم أى معنى .. لا دلالة ولا مضمون اذن للفعل والاختيار والقيمة ..

المهم أن ينبثق الفعل داخل الذات ، وأن يتصل بالأشياء خارجه .. أما دلالة هذا الفعل ، ومضمون هذا الاتصــال أو المشاركة بمــا هو خارجى ، أو حقيقة هذا الاستعلاء على الذات .. فلا شىء .. لا معيار إذ للتمايز والتفضيل بين فعل وفعل ، بين اختيار واختيار ، بين قيمة وقيمة .. بل لا تفرقة فى عالمنا هذا بين حر وعبد ، بين مستمِر ومستعمَر ، بين مستغِل ومستغَل

ولا أعرف بعد ذلك كيف يسمى هذا الفعل بمسئولية ، وكيف يجرؤ سارتر فيجعلها مسئولية عن الانسان ، عن العالم كله ..

إنه فعل متضارب ، واختيار متناقض ، لأنه لا يقوم على أساس محدد فى مسار الفرد الواحد ، فماذا يكون فى اطار الانسانية جمعاء ؟! وأين تقوم المسئولية الانسانية من هذا الفعل وهذا الاختيار

إنها دعوة واضحة للتفسخ والفوضى فى العلاقات البشرية ، إنها دعوة واضحة لارتداد الانسان عن واقعه الاجتماعى ، وخروجه عليه ، أو جهله به ، أو تمرده على قوانينه الموضوعية ، بل محاولة لطمس هذه القوانين ، وطمس الوعى العقلى بها .. هذا الوعى .. الذى هو السبيل الأكيد للحرية الحقيقية ..

وعندما يفقد الفعــل الانسانى والاختيار الانسانى مضمونه ودلالتــه الاجتماعية أساسا ، يصبح كل شىء مبررا .. ويصبح كل شىء على مستوى

واحد مع كل شيء آخر .. الخيانة ، الجريمة ، الوطنية ، العدالة ، الظلم ، الانحراف ، الفضيلة ، التقدم ، التأخر ، الاستعمار ، التحرر ، الاحتكار ، الاشتراكية ... ما دامت صادرة عن فعل حر واختيار حر كذلك

وسارتر وأتباعه لا ينكرون أن فلسفتهم هـذه عن الحرية ، فلسفة غير عقلية ، وما أحرانا نحن أن نضيف كذلك : إنها فلسفة معادية للعقل ، وبالتالى معادية للعلم ، ومجانبة للنظرة الموضوعية للأشياء .. والنظرة الموضوعية للانسان ..

واذا كانت دعوة الحرية فى القـرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر المتمثلة فى شعار « دعه يفعل .. دعه يمر » تتفق والملابسات الموضوعية فى هذه القرون ، فإن دعوة الفعل التلقائى المطلقة ، تتعارض تعارضا كاملا مع الملابسات الموضوعية لقرننا هذا

والوجودية بهذه الدعوة سـلاح فكرى فى أيدى القوى الرجعيـة فى المجتمع .. يوزعونه على من يستطيعون توزيعـه عليهم من الطيبين من الناس ، المتطلعين للحرية دون أن يتبينوا حقيقتها ، ليتخذوا منهم — دون أن يدروا — أن جيشا ... مهمته أن يثير التفكك والتفسخ والتشكك والتخاذل فى الحشود البشرية التى تناضل اليوم مستندة الى الوعى الموضوعى ، والمعرفة العلمية ، لاستخلاص حريتها وبناء مجتمعها المتطور

ولكن هيهات لهم ذلك !

ونحن لا نستطيع أن ندعم استقلالنا ونؤمن تقدمنا لو سادت حرية « دعه يفعل .. دعه يمر » . إذ أن معنى هذا أن نعطى الحرية كذلك لبقايا الاقطاع والاحتكار وعملاء الاستعمار فى بلادنا . ان الحرية إنما تقوم كما ذكرت على وعى بضرورات الواقع الاجتماعى .. وتتمثل هذه الضرورة فى بلادنا فى حماية الاستقلال والبناء الاجتماعى والاقتصادى ، وتحقيق الوحدة العربية ، ولذا فلا حرية تلقائية مطلقة ، بل حرية محدودة بهذه الضرورات الاجتماعية . لا حرية للخيانة الوطنية ، ولا حرية للاقطاع ، ولا حرية للاحتكار ، ولا حرية للاستعمار ، وإنما الحرية لكل القوى الوطنية

والتقدمية فى المجتمع فحسب

فاذا انتقلنا بعد هـذا كله الى قضية الالتزام ، وهى قضية مقصورة على الأدب ، يلوح لنا فى البداية تناقض ظاهر بين قول سارتر بالحرية التلقائية المطلقة وقوله بالالتزام ، كيف يكون الأديب الوجودى ملتزما ؟ ألا يكون هذا الالتزام قيدا على حريته المطلقة ، وقيدا بالتالى على وجوده نفسه ؟

الحق .. لا .. لأن الالتزام عند سارتر هو التزام بالدفاع عن الحرية ، ولما كانت الحرية هى عين الوجود ، هى الفعل التلقائى المطلق ، لم يكن للالتزام فى الحقيقة كذلك عند سارتر مضمون محدد .. إنه ليس التزاما بشىء .. إنه التزام بأى شىء ، ليس التزاما بقيمة .. إنه التزام بأى قيمة ..

إنه ليس إذن التزاما اجتماعيا بقضية اجتماعية محددة إنه التزام حر بقضية اجتماعية ما ... لتكن الوطنية ، لتكن الخيانة ، لتكن قضية الزنوج أو لتكن قضية القلق ، أو الضياع ، أو الحزبية أو ماتشاء من قضايا . إنك تلتزم بها وأنت تكتب فحسب ، تلتزم بها فى إطار دفاعك عن الحرية بمعناها التلقائى المطلق ..

ولهذا فما ذكرناه فى كلامنا السابق عن الحرية ، ينطبق كذلك على نظرية الالتزام هذه ..

إنه التزام بغير مضمون اجتماعى ، التزام بغير دلالة محددة

على أن الأمر فى هذه النظرية لا يقف عنـد هذا الحد . فالواقع أن الالتزام عند سارتر فضلا عن أنه يفقد الأدب مضمونه الاجتماعى المحدد ، فانه ينتهى الى القول كذلك بأن لا التزام فى الشعر ولا التزام فى الفنون الجميلة كالموسيقى والرسم والنحت وغير ذلك

وبهذا يسعى الى إفقاد الشعر والفنون مضمونها الاجتماعى أصـلا ، بعد أن سعى الى افقاد الأدب مضمونه الاجتماعى المحدد

وقد تأثر بعض أدبائنا ومفكرينا بهذه الدعوة ، فرأيناهم يفرقون فى الأدب بين أدب ملتزم وأدب غير ملتزم ، بين أدب هادف وأدب غير هادف . والحقيقة أنه لا يوجد أدب ملتزم وأدب غير ملتزم ، ولا يوجد

أدب هادف وآخر غير هادف .

فكل أدب بل كل فن ، حتى الموسيقى والنحت والرسم ، تحتوى على مضمون محدد له دلالة اجتماعية ، حتى التعابير الأدبية والفنية المغرقة فى تجريديتها . ولهذا فالاختلاف فى الأدب والفن ، ليس بين التزام أو عدم التزام ، وانما هو اختلاف فى المضمون الاجتماعى ، اختلاف فى الدلالة الطبقية لكل أدب ولكل فن . وهو الاختلاف الذى يميز ويفرق بين التيارات والمدارس الأدبية والفنية المختلفة

وبعد ...

هذه ملاحظات عابرة عن الوجودية فى حدود فكرتى° الحرية والالتزام .

أرجو أن أكون قد ساهمت بها فى توضيح بعض المفاهيم ، وفى تحديد مسئولية المفكر العربى فى التعبير الواعى عن احتياجاتنا الثورية الراهنة ، وفى المشاركة فى بناء مجتمعنا العربى الجديد .

فى التطبيق الاشتراكى

* أكثر من طريق الى الاشتراكية
* قضايا فكرية فى طريق البناء الاشتراكى
* قضية الوضوح الفكرى
* حول بعض قضايا السياسة والفكر
* المثقفون والسلطة
* حوار مفتوح حول المجتمع المفتوح
* المجتمع المفتوح .. لمن ؟
* التحرير والتنمية والديموقراطية
* التنظيم .. والديموقراطية
* تنظيم الصحافة وصحافة التنظيم
* صحافتنا المصرية : بعض مشاكلها .. وبعض آفاقها ..
* صحافتنا بين المهنة والمهمة .. بين الاعلان والاعلام
* كلمة أخيرة .. عن الصحافة
* هل يوجد عدم انحياز فى مجال الفكر ؟
* الجامعة بين البناء الفكرى والعمل السياسى
* حاجتنا الى تحديد معنى الحرية .
* الايديولوجية والنضال العملى
* ليس بالتكنولوجيا وحدها ينتصر الانسان

أكثر من طريق ...
الى الاشتراكية

هل هناك طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية ؟ بالطبع لا .. فلا طريق ثالث بينهما

لا طريق ثالث بين الاستغلال والغاء الاستغلال ..

لا طريق ثالث بين الملكية الفردية والملكية العامة لوسائل الانتاج ..

لا طريق ثالث بين سيطرة حفنة من الرأسماليين ، وسيطرة الشعب على جهاز الدولة ..

لكن بعض الكتاب يخلطون بين هذه الحقيقة ، وبين حقيقة أخرى هى : أنه لا طريق واحد نحو الاشتراكية ، وإنما عشرات الطرق ، بل طرق لا حصر لهـا ، بل طرق الى الاشـتراكية بعدد الشعوب والأمم والتجارب الاجتماعية والخصائص القومية والملابسات التاريخية

إنهم يخلطون بين تنوع الطرق المفضية الى الاشتراكية ، وبين الطريق الثالث بين الاشـتراكية والرأسـمالية ، فيجعلون من تنوع الطرق الى الاشتراكية إيهاما بتنوع الاشتراكية نفسـها من حيث الجوهر ، بل إيهاما بطريق ثالث بين الاشتراكية والرأسمالية !

وهناك من المفكرين من يحلو لهم الدعوة الجهيرة الى الطريق الثالث .. الدعوة الى التقارب الفـكرى والعملى بين الاشتراكية والرأسـمالية ، لاستنبات شيء جديد ، تخفف فيه الاشتراكية من ملكيتها العامة وسلطتها الشعبية ، وتخفف فيه الرأسـمالية من فرديتها واستغلاليتها ، ويتم اللقاء واللقاح بين الأطراف المتباعدة المتباغضة !

إنها دعوة الى نظرية متعادلة متوازنة بين الاشتراكية والرأسمالية ،

(*) الهلال : اغسطس ١٩٦٤

وهى فى الحقيقة دعوة الى تغطية سوءات الرأسمالية والسعى الى إطالة عمرها بالاصلاحات المؤقتة ، وهى دعوة الى خديعة الجماهير الشعبية عن حقيقة الاشتراكية !

وما أكثر النظريات التى سعت وما تزال تسعى لتحقيق هذه الخديعة تحت ستار الاشتراكية نفسها

هكذا كانت الاشتراكية الوطنية التى أقامها النظام الهتلرى فى ألمانيا . لم تكن غير ثورة مضادة حرفت الشعب الألمانى عن ثورته الحقيقية . فلم يكن تأميم بنك الرايخ ، ولم تكن كل مظاهر الاشتراكية الزائفة التى ادعاها هتلر ، الا تنظيما لأبشع أشكال الاستغلال والقهر الطبقى لمصلحة الاحتكارات الألمانية

ولم تكن ملكية الدولة لبعض قطاعات الصناعة فى نظام موسولينى ، ولم تكن النقابات المشتركة من العمال وأصحاب الأعمال ، وغيرها من المظاهر الاشتراكية الزائفة فى ايطاليا الفاشية ، لم تكن طريقا ثالثا بين الاشتراكية والرأسمالية ، بل كانت تدعيما مباشرا للاحتكارات الايطالية وتعبيرا عن مصالحها الاستغلالية

وليست الدعوة الى الرأسمالية الشعبية عند بعض مفكرى أمريكا غير شعوذة لتحقيق الهدف نفسه ، إخفاء حقيقة الاستغلال الرأسمالى ، وصرف جماهير الشعب عن معركة القضاء عليه ببعض الاصلاحات المؤقتة

وكذلك شأن الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية فى أوربا .. ماذا تدعو اليه ، وماذا حققته بالفعل عندما تولت السلطة ؟!

لا شىء خارج نطاق النظام الرأسمالى ، لا شىء خارج إطار القهر الطبقى ، والاستغلال

إن قادة هذه الأحزاب يعبرون فى الحقيقة عن مصالح الاحتكارات الأوربية ، إنهم يتعاملون مع حلف الأطلنطى وينفذون خططه ويشاركون فى الحروب الاستعمارية ، كما فعل حزب جى موليه الاشتراكى الفرنسى .

بل لعل المعنى الوحيد « لاشتراكية » جى موليه هذا هو « اشتراكه » فى العدوان الثلاثى على بلادنا !؟

ماذا قدمت هذه الأحزاب الى شعوبها عندما تولت السلطة ؟

بعض الضرائب التصاعدية ، تأميم بعض المرافق العامة ، والمشروعات الموشكة على الافلاس ، اصدار بعض التشريعات الاجتماعية النافعة ؟! حسنا .. لسنا ضد هذا .. بل نرحب به . ولكنها جميعا اجراءات اصلاحية لاتغير من الطبيعة الاستغلالية للنظام الاجتماعى السائد ولا تحرم حفنة من كبار الاحتكاريين من الانفراد بحصيلة الوعاء العام للثروة القومية

انهم لم يقدموا طريقا ثالثا .. إن كان ثمة طريق ثالث .. وإنما واصلوا طريق التنمية الرأسمالية نفسها بوسائل أكثر ذكاء ومهارة

وفى وطننا العربى الكبير — فى مشرقه ومغربه — تلوح راية الاشتراكية فى أيدى بعض المغامرين ، ولكنها اشتراكية خالية من أى مفهوم نظرى علمى للواقع ، اشتراكية عاجزة عن أن يكون لها برنامج ثورى مدروس ، أشتراكية تثبت فى التطبيق انها ضد الاشتراكية العلمية ، ضد التقدم الاجتماعى والتوحيد القومى

فعندما وقع الانفصال الرجعى فى سوريا فى سبتمبر ١٩٦١ ، لم يكن هذا الانفصال الا رد فعل رجعى فى مواجهة الاجراءات الثورية التى صدرت فى يولية ١٩٦١ ، ورغم هذا رفع قادة الانفصال أعلام الوحدة والاشتراكية ..

وفى الجزائر كذلك حاول نفر من المغامرين إخفاء عداءهم للثورة الاشتراكية ولاجراءاتها الثورية ، وقيادتها الرشيدة الحازمة ، تحت ستار من الأعلام الاشتراكية المتطرفة الزائفة . ولكنهم سرعان ما أسفروا عن وجه عمالتهم للاستعمار ، وخيانتهم للاستقلال

إن هذه الدعوات الاشتراكية لاتقدم إذن طريقا ثالثا ، بل تسير فى طريق الرجعية والاستغلال ، وتعتبر بهذا ثورة مضادة وإن اتخذت مظهرا اشتراكيا زائفا شأن كل الثورات المضادة !

وهكذا ..

لا تعادل ولا توازن ولا توسط بين الاشتراكية والرأسمالية . كل محاولة للتعادل والتوازن والتوسط بينهما هى فى الحقيقة محاولةرأسمالية ، لخدمة الرأسمالية وإطالة أيامها المحدودة .

وفى بلادنا وفى الجـزائر وفى بلدان أخرى من أفريقيـا ، تتحقق نظم اشتراكية جديدة ، وهى اشتراكية حقيقية غير زائفة ، تصدر عن تجارب ثورية أصيلة ، ليست وسطا بين الاشتراكية والرأسمالية

والحق أنه رغم محاولات التزييف الفكرى والعملى ، فإن الانتقال الى الاشتراكية هى السمة الجوهرية لعالم اليوم بل هى أعظم حقائق عصرنا الراهن . إن العالم أجمع بمختلف مجتمعاته ونظمه ومستوياته الاقتصادية والقومية والثقافية ، ينتقل الى الاشتراكية

فى المجتمعات الرأسمالية الشديدة النمو ، كما فى المجتمعات المستقلة الحديثة النمو ، فى المجتمعات القبلية والاقطاعية ، فى المجتمعات التابعة للاستعمار ، المناضـلة من أجل تحـررها الوطنى تتحقق هـذه الرحلة التاريخية وتتخذ أشـكالا مختلفة من الصراع السـياسى والاجتمـاعى والطبقى والتحريرى

وهى اشتراكية واحدة ، ينتقل اليها عالم متنوع الملابسات والمستويات والقوميات !

ولهذا كان من المحتم أن يتم هذا الانتقال بمختلف الوسائل والأساليب والطرق التى تنبع أساسا من طبيعة كل مجتمع ، وكل قومية ، وفقا لمستوى تقدمها الاجتماعى وملابساتها السياسية والاقتصادية السائدة

وليس هذا سمة للانتقال الى الاشتراكية فحسب ، بل هو السـمة العامة للظواهر الاجتماعية كلها كما سيتضح لنا بعد قليل

فالثورة البورجوازية تحققت فى فرنسا على غير ماتحققت به فى انجلترا أو ألمانيا أو ايطاليا أو روسيا ، وعلى غير ماتحققت به فى دول آسـيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية فى ظل السيطرة الاستعمارية ، وخلال نضالها

التحريرى . وتحققت فى منطلق النظام الرأسمالى بطريقة تختلف عن تحققها فى ظل سيادة النظام الاستعمارى أو فى مرحلة تفككه وانهياره ، وقيام النظام الاشتراكى كنظام عالمى فى مواجهته

بل ان الأوضاع الاقطاعية السابقة على الرأسمالية ، تختلف وتتنوع من مجتمع الى آخر ، ومن ملابسات اجتماعية وطبيعية الى ملابسات اجتماعية وطبيعية أخرى ..

إن العلاقات الاقطاعية فى سهول أوربا التى تعيش على الأمطار ، أو فروع الأنهار ، تختلف عن العـلاقات الاقطاعية التى تقوم على جوانب الأنهار الكبيرة كنهر النيل وما يستلزمه نظام الرى من سلطة مركزية موحدة

وهكذا .. ظاهرة اجتماعية ذات سمة عامة ، تختلف فى التطبيق والممارسة باختلاف الظروف الاجتماعية والملابسات القومية

ولكن ..

لماذا نحرص على تأكيد هذه السمة العامة للاشتراكية ، لماذا لانكتفى بالقول باشتراكية عربية وأخرى افريقية وثالثة آسيوية ورابعة أوربية ، وخامســـة و .. و .. الى غير ذلك بحسب مختلف القــارات والبلدان والملابسات ؟!

ليس هناك ماهو أخطر من الاقتصار على هذه السمة العامة للاشتراكية ، والسعى الى تطبيقها تطبيقا آليا ، بغير مراعاة لملابسات محلية أو صفات قومية ، بغير أن تكون تعبيرا عن احتياج أو ضرورة اجتماعية خاصة . فهذا هو معنى استيراد الثورات الاشتراكية ، أو تصـــديرها . والقانون الأساسى لكل ثورة أنها لاتستورد ولا نصدر ، وانما تنبع من قوانين المجتمع نفسه ، وضروراته الباطنة ، وملابساته القومية الخاصة ، فى إطار الظروف العامة للعصر . والثورات التى تفــرض من الخارج أو تقلد غيرها من الثورات تقليدا آليا أو تطبق القسمات العامة للثورة دون مميزاتها النوعية الخاصة ، ثورات فاشلة بالضرورة إن اعتبرت ثورات على الاطلاق .

ولكن الاقتصار على السمة العامة للثورة الاشتراكية لايقل خطرا عن

اغفال هذه السمة العامة ، وتجاهلها تماما ، تحت ستار الحرص على السمات الخاصة ، واحترام التجربة المحلية والتمسك بالخصائص القومية . فباسم هذا كله يفتقر العمل الثورى الى التوجيه والتخطيط النظرى ، ويصبح فريسة للتلقائية وفقدان الاتجاه

والحق أن القانون الاجتماعى يختلف عن القانون الطبيعى . كلاهما بغير شك له صفة الموضوعية والضرورة . ولكنهما يختلفان فى الطبيعة لأنهما يعبران عن ظاهرتين مختلفتين . فالقانون الطبيعى تعبير عن ظواهر مادية .. أما القانون الاجتماعى فتعبير عن ظواهر انسانية حية متميزة بالارادة والوعى . وتتحقق القوانين الاجتماعية ، رغم موضوعيتها ، عن طريق الارادات الطبيعية والاجتماعية ولهذا يختلف مجرى تحقيق القانون الاجتماعى ، ويتنوع بتنوع الارادات والملابسات المحيطة بها . ويختلف القانون الواحد باختلاف الملابسات التى يتحقق فيها . ويصبح له جانبان : جانب عام وجانب خاص . والاشتراكية كظاهرة اجتماعية لها قوانينها العامة ولها كذلك قوانينها الخاصة فى التطبيق والممارسة الثورية فى البلد المحدد والملابسات المعينة

ولاشك أن الاقتصار على السمة العامة للقانون الاجتماعى جمود وتوقف وإفراغ للقانون الاجتماعى من طبيعته الاجتماعية الحية . ولا شك كذلك أن الاقتصار على الصفة الخاصة للقانون الاجتماعى دون الاسترشاد بسمته العامة ، موقف تجريبى ، يفتقد البوصلة النظرية فى العمل الثورى

ولسنا بالطبع ضد النظرية العامة فى تفسير حركة التاريخ وفى صياغة هذه الحركة ، ولكننا ضد الجمود النظرى ، ضد اتخاذ الصيغة النظرية الواحدة فى مختلف العمليات الاجتماعية المتنوعة . دون مراعاة للمميزات الخاصة لكل عملية . إن هذا خلط بين طبيعة القانون الاجتماعى وطبيعة القانون الطبيعى

ولسنا كذلك ضد اعتبار التجربة الاجتماعية ، والتطبيق الاجتماعى ، مصدرا أساسيا وحيدا ، للنضارة الدائمة والخصوبة المتجددة لكل فكر

نظرى . فالحياة بغير شك أغنى من أى تعريف نظرى . ولا قيمة لأى تعريف نظرى مالم يكن تعميما لتجربة حية وانعكاسا لها . ومالم يختبر دائما فى حركة الواقع المتجدد . ولكن ثمة فارقا بين الالتجاء الى التجربة النظرية العامة ، واستخلاص السمات الخاصة ، خلال الممارسة والتطبيق ، بالمحاولة والخطأ ، وبين الاقتصار على العمل والممارسة دون التخطيط الفكرى والاستخلاص النظرى .

فكما أن التجربة الخاصة دون نظرية عامة تخبط وتلقائية فى العمل الثورى ، فإن النظرية العامة دون التجربة الخاصة جمود وعزلة عن الحياة والثورة معا ..

والحقيقة ان الذين يصفون التجربة الثورية فى بلادنا بالتجريبية أو البراجماتية ، إنما يسيئون اليها ، ويغضون من قيمتها من حيث لايريدون . إن معالجة الواقع بالمحاولة والخطأ لم يكن أبدا فى تاريخ ثورة يولية بغير أسس نظرية عامة مهما كانت محدودة فى البداية

(مثل الأهداف الستة والدوائر الثلاث فى فلسفة الثورة)

كانت هناك دائما نظرية عامة تثرى وتتطور وتتعمق بالتجربة ، بالمحاولة والخطأ ، لتبلغ مستوى أرقى فى الفكر النظرى ، ثم تعود بدورها الى الواقع والتجربة لتتجدد وتثرى وتتعمق من جديد وهكذا . والتجريبية أو البراجماتية نزعة عملية بحتة ، نفعية خالصة ، ليس فيها حرص على الاستخلاص الفكرى والتعميم النظرى . وهذا نقيض الحركة النظرية المتجددة المتطورة فى تراث ثورة ٢٣ يولية

وكل عمل ثورى ، يحتاج دائما الى النظرة العامة ، كما يحتاج الى تبين الملابسات الخاصة . ولا ينبغى أن نفعل هذا التعارض .. بل ينبغى أن نحرص على الالتقاء والتفاعل بينهما

والواقع أن من يقيمون التنازع والتعارض بين النظرة العامة للاشتراكية وبين مميزاتها القومية الخاصة ، إنما يغذون الجمود النظرى من ناحية كما يغذون التلقائية العملية من ناحية أخرى . ولا يخدمون

والآن ، ماهى القوانين العامة للاشتراكية وما هى سماتها الخاصة فى تجربتنا العربية ؟ ..

نستطيع أن نلخص تلك القوانين العامة تلخيصا شديدا فى النقاط التالية :

أولا : إنها الملكية الجماعية لوسائل الانتاج فى مقابل الملكية الفردية فى النظام الرأسمالى . فبدلا من القلة التى تملك وسائل الانتاج والأغلبية التى لاتملك غير قوة عملها ، تتحقق الملكية للشعب العامل . ولا تبقى من الملكية الفردية غير تلك الخالية من الاستغلال ، غير الملكية غير الانتفاعية . إن جوهر الاشتراكية هو الغاء الاستغلال .

ثانيا : ولكن لكى نضمن الغاء الاستغلال فينبغى أن تتوفر السلطة السياسية لمن آلت اليهم الملكية أى للشعب العامل ، وطليعته الثورية المعبرة عن مصالحه

ثالثا : يصبح العمل لا الملكية هو القاعدة لتوزيع الناتج القومى . وليس معنى هذا طبعا المساواة المطلقة بين دخول المواطنين العاملين . وإنما يقوم التفاوت على أساس نوع العمل وكميته ، على أساس المهارة والكفاءة لا على أساس الأصل الطبقى أو الملكية .

رابعا : العلم هو أساس التنظيم الاجتماعى والتخطيط الاقتصادى وهو علم موجه لخدمة البناء الاشتراكى بجانبيه الانتاجى والانسانى . فهو اذ يسعى لتحقيق زيادة الانتاج فانه يسعى كذلك لرفع مستوى معيشة الشعب ماديا وثقافيا . ولهذا فان التنمية الاشتراكية تحقيق للتوازن بين الانتاج والاستهلاك ، واعتبار الانسان الهدف الأسمى لكل تنمية وتقدم انتاجى ..

هذه هى السمات العامة المشتركة فى كل التجارب الاشتراكية بما فيها تجربتنا . ولكن ماهى المميزات الخاصة بتجربتنا الاشتراكية ؟

أولا : تحقيق الانتقال الى الاشتراكية بطريقة تطورية . حقا لقد كانت اجراءات يولية ١٩٦١ اجراءات ثورية حاسمة ، الا أن هذه الاجراءات

مهدت لها اجراءات ومواقف أخرى . وفضلا عن هذا فان الانتقال الى الاشتراكية لم يتحقق بتنظيم سياسى ثورى ، ولا بتغيير جذرى فى جهاز الدولة . وإنما تحقق الانتقال بالتشريع السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وبذات السلطة السياسية والقيادة الثورية التى حققت ثورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ . لقد أنجزت هذه القيادة الثورية التحرر الوطنى للبلاد ، كما حققت الاستقلال الاقتصادى ثم أخذت تنتقل الى الاشتراكية ، نظريا وتطبيقيا ، تعبيرا عن مصالح الجماهير الشعبية ، واستجابة لضرورات التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى ، وتمشيا مع حركة التاريخ . ولقد أدى هذا الوضع الخاص الى سمات أخرى ، منها :

أ ـــ سلمية الانتقال الى الاشتراكية . فلقد استطاعت قيادة الثورة منذ معاركها المبكرة من أجل تثبيت سلطتها السياسية وتحقيق الاستقلال السياسى والاقتصادى أن تنتزع من الطبقات الرجعية سلاح المبادرة والتنظيم السياسى ، وأن تقضى على سيطرتها على أجهزة الدولة الأساسية . ولهذا لم تلق اجراءات يولية ١٩٦١ ردود فعل طبقية عنيفة . وتحقق الانتقال الى الاشتراكية بطريقة سلمية

ب ـــ تنيجة لعدم توفر التنظيم السياسى الثورى اللازم لحماية الاجراءات الاشتراكية ، سارعت قيادة الثورة الى الاستعانة بالقوى الشعبية ، وبالعمال والفلاحين بطريقة مباشرة . فوفرت لهم الأغلبية فى مجلس الأمة ومختلف المجالس الشعبية . ومثلت العمال فى مجالس ادارة المؤسسات الانتاجية ، ودعمت نظام الحكم المحلى ، وجمعت بين مركزية التخطيط ولامركزية التنفيذ فى مشروعات التنمية ..

الا أن ذلك لم يلغ الادراك الثورى بأهمية التنظيم السياسى لقوى الشعب العامل ، لضمان السلطة السياسية له ومواجهة بيروقراطية الأجهزة التنفيذية ، فكان الاتحاد الاشتراكى وطليعته الثورية

ثانيا : استبقت الثورة معالم للملكية الفردية فى بعض المجالات مثل مجال التجارة الداخلية والصناعات الخفيفة الخ ، الا أنها استعانت بالجمعيات

التعاونية الاستهلاكية واشراف القطاع العام للحد من الاستغلال فى هذه المرحلة من الثورة . الا أنها فى مجال الزراعة ، ونتيجة للحرمان الطويل الذى عاناه الفلاحون ، ولتعطشهم للأرض والملكية الفردية ، لم تتخذ الثورة طريق الملكية العامة للأرض الزراعية كما حدث فى الجزائر مثلا نتيجة لملابساتها الخاصة . الا أن الثورة أدركت أن الملكية الفردية للأرض ، وتفتيتها لايتيح تخطيطا سليما للانتاج الزراعى ، ولا يحقق ارتفاع مستوى الكفاية الانتاجية ، ولا يتماشى مع التخطيط الاقتصادى العام . ولهذا سارعت بإشاعة النظام التعاونى إنتاجا وتسويقا . وهى فى الوقت نفسه تحرص على الاستفادة من تجارب الملكية العامة فى الزراعة ، ولعل النية تتجه الى عدم توزيع الأراضى الزراعية الجديدة التى ستنجم عن مياه السد العالى ..

ثالثا : يختلف موقف الدين فى عالمنا العربى ، من الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية ، عن موقف الدين فى أوربا . فلم يرتبط الاسلام أو المسيحية بالاقطاع كما ارتبطت المسيحية فى أوربا ، بل ارتبط الدين فى عالمنا العربى بالحركة الوطنية والنضال من أجل التوحيد القومى . ولهذا لم يكن الدين مجرد قيمة روحية وإنما كان كذلك قيمة قومية . فالاسلام فى الجزائر معنى أساسى من معانى الوطنية والقومية والصمود البطولى . وكانت معركة الكنائس فى لبنان فى منتصف القرن التاسع عشر معنى من معانى الوعى القومى العربى . وكانت دعوة جمال الدين الأفغانى « أيها المسلمون » دعوة نضال وطنى وقومى الى جانب أنها دعوة تساند وجدانى ومعنوى . وكان الأزهر الشريف منذ بداية القرن التاسع عشر ترسانة للكفاح الوطنى والنضال الثورى وإنضاج الملامح القومية . وكان علماؤه الأجلاء حملة مشاعل الثقافة الجديدة والمقاومة والديمقراطية . ومازال الأزهر حتى اليوم نقطة تجمع فى الأزمات الوطنية والاجتماعية . إن الدين فى العالم العربى — برغم مايتسم به بعض رجال الدين من تخلف وجمود — قوة معنوية كبرى ذات مضمون توحيدى شعبى ،

معاد للاستعمار والرجعية . حقا ما أكثر ماحاولت الرجعية أن تستخدم بعض رجاله ، وتنسج باسمه الخرافات لعرقلة الثورة العربية التقدمية ، ولكن ما أكثر ما كان الدين كذلك سبيلا لاحراجها وكشفها ودفعها الى مواقف وطنية على الرغم منها . ولعل معركة النضال العربى ضد اسرائيل أبلغ دليل على ذلك . وهكذا فان الدين بتراثه النضالى ضد الاستعمار والرجعية وفاعليته الشعبية ودعواه الى العمل والعقل والفضائل ، سمة من سمات تجربتنا الاشتراكية الخاصة

رابعا : يرتبط الانتقال الى الاشتراكية فى بلادنا بحركة التوحيد القومى العربى .. حقا إنها ترتبط ككل حركة وطنية أو تقدمية بحركة السلام العالمى ، وبمعركة تصفية الاستعمار ، ولكنها فى علاقتها بحركة التوحيد القومى ترتبط ارتباطا مباشرا عضويا

إن حركة التوحيد القومى العربى ، تجعل من تجربتنا الاشتراكية مسئولية عربية شاملة . ان البناء الاشتراكى فى بلادنا لا ينفصل عن معركة تصفية اسرائيل قاعدة العدوان الاستعمارى ، بل هو معنى من معانى هذه المعركة . إن البناء الاشتراكى فى بلادنا لا ينفصل عن معركة تحرير الوطن العربى والقضاء على الرجعية العربية . إن البناء الاشتراكى فى بلادنا هو البعد الاجتماعى الأساسى لحركة التوحيد القومى . فالوحدة العربية لا تتحقق بالعواطف القومية وحدها وانما بالتحرر الوطنى والتحرر الاقتصادى والتحرر الاجتماعى . وهكذا تصبح الاشتراكية عندنا معنى من معانى الوحدة العربية الشاملة

هذه فى تقديرى — هى المميزات الأساسية الخاصة لتجربة الاشتراكية فى بلادنا . فهل تتناقض هذه المميزات الخاصة مع القوانين العامة

هل نقيم تناقضا مفتعلا بين المميزات الخاصة والقوانين العامة ، أم نسعى الى التفاعل بينهما تفاعلا خلاقا يتيح أكبر وأروع نجاح لتجربتنا الاشتراكية ؟

ان غاية الاشتراكية هى الغاء استغلال الانسان لأخيه الانسان ، فلتتنوع الأساليب والطرق والقسمات القومية مادامت تفضى جميعا الى تحقيق هذه

قضايا فكرية (*)
فى طريق البناء الاشتراكى

ما هى أهم القضايا الفكرية التى يثور حولها الجدل فى بلادنا هذه الأيام ؟ وما صلة هذه القضايا بما تواجهه ثورتنا من مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية مثل العلاقة بين الانتاج والاستهلاك ، ومثل بلورة القيم الجديدة لمجتمعنا ، ومثل صياغة هيكل سياسى لاتحادنا الاشتراكى الى غير ذلك من مشكلات البناء الاشتراكى فى بلادنا ؟! ..

هناك بغير شك مقالات تكتب حول هذه الموضوعات وإن كانت تكتب فى الحقيقة بروح التقرير والتسجيل أكثر مما تكتب بروح العمل والنضال والبحث عن حلول جديدة

الا أن هناك طائفة من المثقفين لا تزال تشغلهم قضايا فكرية أبعد ما تكون عن خدمة احتياجات واقعنا الثورى بل لعلهم يشغلون بها الناس عن هذه الاحتياجات نفسها ، بما يثيرونه من بلبلة فكرية وبما ينتهون اليه من نتائج مغلوطة

والغريب أن أغلب هذه القضايا إنما يفتعلها أصحابها بدعوى مناهضة الفكر المادى ، وتنمية فكر جديد منبثق من واقعنا . والغريب كذلك أن أغلب هذه القضايا كذلك إنما هى صدى لبعض الكتابات الفرنسية والألمانية والأمريكية

ولست أعترض على التفاعل بل التأثر بمختلف الثقافات البشرية ، ولكنى أعترض على ادعاء الأصالة فى غير أصالة . وسأعرض هذه المرة لقضيتين من أكثر هذه القضايا اثارة للجدل فى حياتنا الفكرية :

القضية الأولى حول ذلك التناقض المزعوم بين القول بالحتمية

(*) الهلال : سبتمبر ١٩٦٤

التاريخية والقول بحرية الارادة الانسانية ، أما القضـية الثانية فتتعلق بالقول بالاشتراكية العربية فى مواجهة القائلين بالطريق العربى أو التطبيق العربى للاشتراكية

أولا :

أما القضية الأولى فيثيرها الدكتور زكى نجيب محمود فى مجلة « الفكر المعاصر » فى مقاله « الماركسية منهجا » ، ولا تكاد تنقطع المناقشات حولها حتى الآن . ويعرض الدكتور قضيته على النحو التالى :

إن هناك تناقضا فى القول بهاتين الفكرتين « فكرة التغير الذى لابد للمجتمع أن يتطور به صاعدا من أدنى الى أعلى ، فى مراحل تجىء كل مرحلة منها بجديد لا يكرر ما قد كان قائما فى المرحلة السابقة ، وفكرة الجبرية التى لابد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة فى سير التاريخ بحيث يتحتم للسبب أن ينتج نتيجته الضرورية التى تلزم عنه . لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضى يحمل الحاضر فى جوفه ، وان الحاضر يحمل المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ماهو آت على مراحل الزمن .. فإحدى اثنتين :

« إما أن يكون التاريخ محتوم المسار ، وبذلك لا يكون فى خطواته « جديد » يبدبه ، وإما أن يكون فيه « الجديد » يظهره مرحلة بعـد مرحلة ، ولذلك لا يكون محتوم المسار

« ان « الحتمية » لا تتفق مع (ارادة التغيير) . لأنه مع الحتمية لا تكون ارادة من جانب الانسان ازاء تطور التاريخ ، الا أن « يتفرج » على مايحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حد سواء »

هكذا ينتهى الدكتور زكى نجيب محمود الى وضع الحتمية فى تناقض مطلق مع ارادة التغيير بل مع حرية الارادة

والحقيقة أن الدكتور يعرض للقضية بطريقة شكلية خالصة ، فهى إما حتمية وإما ارادة للتغيير ، ولا لقاء بين هذه وتلك . وما أبعد هذا العرض عن حقائق العلم والحياة معا

إن الدكتور زكى نجيب محمود يرى فى الحتمية مفهوما ميكانيكيا لم يعد يقول به أحد فى مجال الطبيعة الصماء . فما بالك فى مجال التاريخ البشرى . إن الطابع الأغلب اليوم لقوانين الطبيعة هو الطابع الاحتمالى الاحصائى ، وهذا لا يقلل من علمية هذه القوانين ، ولا ينتقص من حتميتها . انما يخرج بها فحسب من تلك الحتمية الميكانيكية التى صاغها لابلاس فى كلمته المشهورة ، والتى تجعل من معرفة موضع أى شىء وسرعته أساسا للتنبؤ بمساره الى أبد الآبدين .

والغريب أن يستعير الدكتور زكى نجيب هذه الصورة الميكانيكية القاصرة للحتمية فى مجال الطبيعة ، ليفرضها فرضا على مفهوم الحتمية فى مجال التاريخ البشرى

حقا إن التاريخ البشرى يسير بمقتضى قوانين ضرورية ، إنه تحكمه الحتمية كذلك .. الا أن الضرورة والحتمية فى مجال التاريخ تتميز بصفة نوعية خاصة لا تتميز بها الحتمية الطبيعية ، هى الوعى والارادة البشرية

إن القول بالوعى والارادة فى مجال التاريخ البشرى ، لاينفى مايتسم به التاريخ من مسار ضرورى وحتمى . بل لعل هذا الوعى وهذه الارادة جزء من هذه الحتمية وهذه الضرورة ، هى ثمرة التفاعل بين الارادة البشرية من ناحية وبينها وبين الملابسات المحيطة بها من ناحية أخرى

والوعى البشرى بقوانين الضرورة والحتمية ، وسيطرة الارادة البشرية عليها ، إنما يعجل بتحقيق هذه القوانين ويتيح الحرية الحقيقية للانسان ..

هل معنى هذا أن دور الانسان هو مجرد التعجيل الزمنى بحركة التاريخ ؟!

لا .. إن الوعى بقوانين هذه الحركة ، وإن السيطرة عليها وتوجيهها ، هى عملية ابداع وخلق

ان الانسان اذن لا يتفرج على الحتمية التاريخية — كما يقول الدكتور زكى نجيب — وانما يسيطر عليها ويوجهها توجيها خلاقا . ذلك

أن تحقيق القانون التاريخي نفسه انما يخضع لملابسات لا حصر لها ، مما يتيح للعمل الانساني أن يكون بحق عملا خلاقا

وكما أن مسار التاريخ ليس على هذا النحو الميكانيكي الذى صوره الدكتور زكى نجيب ، فكذلك الحرية ، وارادة التغيير ليست على ذلك النحو العفوى الخالص الذى توحى به كلماته

إن حرية الانسان ليست مجرد فعل ، أى فعل ، بل هى فعل مشروط بحتمية القوانين الاجتماعية والتاريخية . وبحسب المنطق الشكلى للدكتور سيقول ، كيف تكون الحرية مشروطة ، إنها إذن ليست حرية . إن الحرية هى التخلص من كل قيد أو ضرورة أو حتمية !

وهذا مفهوم سلبى للحرية . إن الحرية ليست فى التخلص من القيود والضرورات والحتميات ، وإنما فى ادراكها والوعى بها والسيطرة عليها . وعلى هذا فلا تناقض بين القول بالحرية وارادة التغيير الخلاق ، وبين القول بحتمية الحركة الاجتماعية أو التاريخية

إن الذى قاد الصاروخ حول الأرض ، قد خضع فى قيادته لقوانين طبيعية ، ولكنه خضع لها عارفا بها ، ومسيطرا بخضوعه ومعرفته عليها

وبهذا الخضوع العارف المسيطر — لو صح التعبير — يتحقق أرقى شكل للحرية البشرية ، بل تنفجر قدراته الارادية الخلاقة كذلك

وعلى هذا فان القول بالحتمية التاريخية ، لا يتنافى أبدا مع القول بقدرة الارادة البشرية على التغيير الاجتماعى والتاريخى ، بل إن إرادة الانسان — كما رأينا — تمكن للحتمية أن تتحقق ، كما أن الوعى بالحتمية يمكن للارادة أن تكون أكثر فاعلية وحرية

والغريب ان الدكتور زكى نجيب أراد بمقاله هذا ان يكشف خللا فى منهج الماركسية كما يزعم ، ولكنه وجد نفسه يواجه فصلا فى الميثاق يقول بحتمية الحل الاشتراكى . ما العمل ؟ كيف وفق بين رفضه للحتمية التاريخية وقبوله ما جاء فى الميثاق حول هذه الحتمية ؟ ما هو المخرج من قول الميثاق ؟

« إن الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر ــ وصولا ثوريا الى التقدم ــ لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختيارى ، وانما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير »

ماذا يرى الدكتور فى هذا التوحيد الرائع بين قانون الواقع الحتمى وبين إرادة الانسان الحر ؟!

ولا يجد الدكتور من مَخرج الا فى القول بأن الحتمية التى قال بها الميثاق هى حتمية وسيلة ! وليست حتمية ممتدة على مراحل التاريخ . كيف ؟ ..

لقد نشأت حتمية الوسيلة ــ كما يقول ــ أى حتمية الحل الاشتراكى من مصادفة حرماننا من الحرية الاجتماعية ، فكان لزاما علينا أن نتصدى لهـا . وكان من الجائز الا يتسلل الى حيـاتنا المستبدون والمستغلون والمستعمرون ، فلا ينشأ فى حياتنا الحرمان الذى سلبنا حريتنا الاجتماعية . وعندئذ تختفى ضرورة الوسيلة نظرا لتحقق الهدف »

وتأسيسا على هذا يفرق الدكتــور بين ما يسميه ماركس « حتمية الثورة » وما يسميه ميثاقنا « ضرورة الثورة » . ذلك ان الحتمية تخضع التاريخ كله لمراحل حتمية ، تحتم تتابع المراحل على صورة معينة ، أما الضرورة فقد نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ..

وبتعبير آخر ، إن الاشتراكية ليست حتمية ، ليست ضرورة ، بل هى مجرد وسيلة لظروف طارئة مرت بها بلادنا لو لم تتخلف ، لو لم يحتلنا محتل ، ويستغلنا مستغل ، ويستعمرنا مستعمر

ومعنى هذا كذلك أن الاشتراكية ليست حقيقــة من حقائق العصر ، ليست مرحلة من مراحل التاريخ البشرى ، ستتحقق فى البلاد التى كانت متخلفة مستعمرة مثل بلادنا ، كما ستتحقق فى البلاد التى لم تتخلف بل كانت دولا استعمارية متقدمة من النـاحية العـلمية كانجلترا وفرنسا وأمريكا ..

إن الدكتور زكى نجيب يفهم من الاشتراكية ضرورة أملتهـا ظـروف طارئة ، وهكذا يفقدها طابع الضرورة التاريخية الشاملة . وهكذا يفضى المفهوم الشكلى الميكانيكى للحتمية عنده الى مفهوم غير علمى للاشتراكية، الى مفهوم غير علمى لحركة التاريخ ولحقائق العصر

وهذا من حقه بغير شك . .

ولكن من واجبنا أن نقف ضد هـذا المفهوم وأن نرفضه تفسـيرا لاشتراكيتنا وثورتنا وميثاقنا . وأن نؤكد أن التـاريخ يتحرك بمقتضى قوانين موضوعية ضرورية ، وأن ارادة الانسان جزء من حركته ، ففى وعيها بهذه القوانين وسيطرتها على هذه الضرورة يندفع التاريخ اندفاعا ثوريا ، وتتضاعف كذلك حرية الانسان

ثانيا :

أما القضية الثانية فتتعلق كما ذكرنا بالاشتراكية فى مقابل الطريق العربى أو التطبيق العربى للاشتراكية

وما أكثر ما يكتب فى هذا الموضوع من مقالات وكتب وكتيبات . ولكن لعل أعمق دراسـة كتبت فيه هى كتاب « أسس الاشـتراكية العربية » للدكتور عصمت سيف الدولة . ففى أكثر من أربعمائة صفحة رحت أتابع بناء فلسفيا متراكبا ، زاخرا بالمعارك الفكرية الحادة ، مثقلا بالتحليل الذكى

انه كتاب بالغ العمق ، ولكنه للأسف وللغرابة بالغ العقم كذلك . إن مقتل الكتاب فى تعاليه واستعلائه ، فى تعسف أحكامه ، فى اجتزائه لرأى الخصوم ، فى نزعته المغالية فى التجريد

والرد على مئات الحجج والأفكار فى هذا الكتاب يحتاج الى كتاب أو كتيب . ولكن حسبى هنا أن أعرض لأهم قسماته وأفكاره ..

ماذا يريد أن يقول فيلسوفنا العربى الجديد ؟

إنه يسعى لاثبات أناشتراكيتنا ليستطريقا عربيا ، ليستتطبيقا عربيا . وانما هى اشتراكية عربية سواء من حيث النظرية أو من حيث التطبيق . وهو لا يصل الى هذه النتيجة مبتدئا بالواقع الحى لتجربتنا الاشتراكية ،

لقضاياها ومشكلاتها ، ومنجزاتها . أبدا ، بل لعله يبدو فى نهاية الكتاب وكأنه لا يعترف بشىء من هذا

إنه يتعرض أساسا للمادية الجدلية والمادية التاريخية . وهو يحرص أولا طوال كتابه على تسمية المادية الجدلية باسم الجدلية المادية . ولا أدرى لماذا ؟ فالجدلية صفة للمادية لا العكس . هذا هو معناها بل هذه هى ترجمتها كذلك فى لغات العالم جميعا

المهم أنه يبدأ طريقه لاثبات عروبة الاشتراكية نظريا وتطبيقا بدحض المادية الجدلية . وخلاصة هذا النقد ان الطبيعة لا تعرف الجدل . فقد نجد بعض قوانين الجدل فى الطبيعة . مثل قانون التأثر والتأثير وقانون الحركة وقانون التغير . أما القانون الرابع قانون التناقض ، فيرفضه فيلسوفنا العربى ، وينكر وجوده فى الطبيعة . ولما كان هذا القانون هو جوهر الجدل — كما يقول لينين — فإن انكاره هو إنكار للطابع الجدلى للطبيعة ، ولهذا يقصر الدكتور سيف الدولة الجدل على الانسان وحده . ولهذا يسميه جدل الانسان

ونحن نعرف أن الوجوديين الذين يؤمنون بالجدل ، ينكرونه على الطبيعة كذلك . ونذكر مناقشة خصبة اشترك فيها سارتر حول هذه القضية ، على أن الأسس التى يبنى عليها الوجوديون حججهم فى رفض جدل الطبيعة تختلف عن حجج فيلسوفنا العربى

المهم أنه يؤكد لنا ان الطبيعة لا تعرف الصراع ، لا تعرف التناقض ، فلا شىء فى داخل الذرة غير التوازن ، ولا صحة لما يقال عن قانون للمصادفة أو مبدأ للاحتمية أو عدم التحديد فى الطبيعة

والحقيقة أن مناقشة الدكتور سيف الدولة لهذه القضايا العلمية تكشف عن مفهوم ميكانيكى خالص للعلم ، لعله يؤمن به ، أو لعله يتمسك به ليدحض بمقتضاه رأى خصومه !

على أن عرضه للحقائق العلمية الجديدة ، يكشف عن بعد شاسع بينه وبينها . انه لا يدرك فى مفهوم المصادفة واللاتحديد الا نقيضا مباشرا

لمفهوم الضرورة والحتمية ، ولا يبصر فيهـا مفهوما جديدا غير المفهوم الميكانيكى القديم لهذه الضرورة والحتمية . وهو يتسرع بالقول بالتوازن فى البناء الداخلى للذرة متجاهلا كل ما تتسم به حركة الأشياء الطبيعية سواء داخل الذرة أو فى الطبيعة أو فى الكون الفسيح من صدام وتناقض وصراع ..

بل هو لا يتساءل عن سر الحركة والتغير والتأثير المتبادل بين الأشياء. وهى مبادىء يسلم بها ولكنه لا يسعى لتفسيرها

كيف نفسر هـذه المبـادىء بغير التسليم بالطابع الصراعى لنسيج الأشياء ؟!

إنه يحدد أن الجدل خلق وإضافة ، وخروج من دائرة المـاضى الى آفاق المستقبل . ولما كانت الطبيعة لاتتسم بهذا فهى إذن ليست جدلية . وكل ماحاوله انجلز لاثبات جدلية الطبيعة وهم وتعسف . إنما الجدل وقف على الانسان وحده

والحقيقة ان الدكتور سيف الدولة يناقش حقائق العلم مناقشة يغلب عليها التعسف واعتصار الأحكام الزائفة ، تحقيقا لمخططه الذهنى المسبق الذى يهدف الى قصر الجدل على الانسان

إن قوانين الجدل فى الطبيعة هى نفسها قوانين الجدل الانسانية ، تتخذ طابعا نوعيا خاصة لتوفر الوعى والارادة فى التجـربة الانسانية . وهـذا ما يميزه تمييزا نوعيا عن جدل الطبيعة . وكان فى مقدور الدكتور سيف الدولة أن يكتفى بهذا التمييز النوعى بدلا من افتعال رفض الجدل فى الطبيعة ، وخاصة وقد سلم بالقوانين الثلاثة الأولى لهذا الجدل

وننتقل بعد ذلك معه فى رحلته الفكرية الى مرحلة أخرى يسميها جدل الانسان . ويؤكد فيها أن الجدل هو خاصية انسانية نوعية ، ويحدده بأنه التناقض بين الماضى والمستقبل ، والانطلاق المتصل نحو الحرية ، كما يحدد له صيغة ثلاثية المراحل على النحو التالى : التعرف على المشكلة ، انبثاق رأى لحل هذه المشكلة ، حل المشكلة بالعمل ، وبين المشكلة والرأى

والحل بالعمل ، يتحرك جدل الانسان فى انطلاقه نحو الحرية .

هذه هى الصيغة التى يستبدلها بكل الصيغ الأخرى بل يسفه بها كل الصيغ الأخرى من تناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، أو صراع بين الطبقات . انه يجد فى هذه الصيغ المادية قصورا عن الشمول الانسانى والحتمية العلمية ، ولا يجد الشمول والحتمية الا فى صيغته التى ذكرناها

والحقيقة ان تلك الصيغة ليست الا تجريدا مخلا يعبر عن كل شىء ولهذا فهو لا يعبر عن شىء !

إننا نستطيع مثلا أن نحدد بها مسلك القردة فى تجارب كوهلر المشهور ، كما نحدد بها مسلك الفئران فى متاهات علم النفس المعروفة ، كما نستطيع أن نصور بها ــ كما فعل فيلسوفنا ــ حركة التاريخ البشرى. ولكننا لا نستطيع أن نحدد بها شيئا عينيا فى هذا التاريخ . بل ستصبح هذه الصيغة سبيلا لطمس حقائق التاريخ العينية وقوانينه الخاصة ، كما تحقق فى الصورة التى يقدمها الدكتور سيف الدولة للتاريخ البشرى

إن تغافله أو إهماله للصراع الطبقى ، وإن تعاليه فوق التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، قد أتاح له أن يجعل حركة التاريخ مشاعا بين الناس جميعا بغير تمييز . فاذا أشار الى تناقضات طبقية بينهم ، كانت اشارته عرضية ، وثانوية ، واذا استعان بالدولة فانه يجعل الدولة مجرد ادارة للمصالح المشتركة بين الناس جميعا ، دون أن يكون لها دلالة طبقية أو اجتماعية معينة ..

وهكذا جعل الجدل الاجتماعى فى صيغته الثلاثية ، بديلا للصراع الاجتماعى ، وجعل تلك الصيغة هى التفسير الوحيد لحركة التاريخ الى الأمام . على حين رأى فى الصراع الاجتماعى عاملا معوقا لحركة التاريخ . ومن هذا كله راح يطل على التجربة الاجتماعية فى وطننا العربى

وهو يبدأ بمناقشة موقف الماركسية من القومية ، وينتهى الى إدانة هذا الموقف . والدكتور سيف الدولة يخلط فى إدانته لموقف الماركسية من القومية بين موقفها من القومية البورجوازية وبين موقفها من القومية

عامة . إن الماركسية تفضح القومية البورجوازية وتدينها ولكنها توفر — فى الاتحاد السوفييتى مثلا — أرقى شكل لتحقيق القوميات على أساس اشتراكى ..

ثم ينتقل الدكتور سيف الدولة بعد ذلك الى تحديد معالم اشتراكيتنا العربية بعد كل ما تقدم ..

انه يوحد بين أهدافها الثلاثة من تحرر ووحدة واشتراكية ، حريصا على هذا الترتيب نفسه لهذه الأهداف الثلاثة ، مسفها أى رأى يدعو الى إقامة الاشتراكية أساسا للوحدة ، مؤكدا أنه لا أساس للاشتراكية ولا قيام لها بغير الوحدة القومية . ويكاد يدعو الى الثورة العربية الواحدة الشاملة التى تحقق التحرر والوحدة تمهيدا للاشتراكية الشاملة كذلك ، وإن اعترف بتنويع التجارب الاشتراكية بتنويع المجتمعات العربية وتفاوت نموها ..

وفى معرض التمييز النظرى بين قيم اشتراكيتنا العربية والاشتراكيات الأخرى ، يشير اشارات سريعة الى قيم الدين الاسلامى مصدرا لقيم هذه الاشتراكية ، كما يبرز أن اشتراكيتنا تدعو الى الغاء استغلال الانسان لأخيه الانسان ، على حين تدعو الماركسية الى الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، أما اشتراكيتنا فستبقى الملكية الفردية مادامت غير مستغلة ..

والحقيقة اننى انتهيت من الكتاب ورحت أسائل نفسى ، هل أقنعنى الدكتور عصمت سيف الدولة من الناحية النظرية بالاشتراكية العربية ؟!

ووجدتنى أتوه فى دوامة من الأحكام المتسرعة ، والتعميمات المخلة ، والدعوات العاطفية

ولقد أحسست أن كل المقدمات النظرية التى انتهى منها الى إنكار الجدل فى الطبيعة ، والى قصره على الانسان ، كان من الممكن ألا تكتب على الاطلاق ، لأنها لم تحدد لى أسسا ضرورية للنتيجة الأخيرة التى وصل اليها . إنها ليست أسسا نظرية ضرورية للاشتراكية العربية بحسب نتائجه نفسها

لقد انتهى الى هذه الاشتراكية العربية فى النهاية بغير حاجة الى تلك المقدمات النظرية العميقة ! بل لقد أحسست أن الدكتور سيف الدولة لا يقدم دراسة لواقع الاشتراكية العربية ، بقدر ما يقدم رؤيا نظرية لاشتراكية ولأسس يؤمن بها ، أو يتصورها . ولكنها لاتشكل أساسا علميا لما يمكن ان نسميه بالاشتراكية العربية

ولعل السمات المباشرة التى ترتبط بتلك التسمية الخاصة هى تلك السمات التى توحد بين الكفاح من أجل التحرر والوحدة القومية والاشتراكية . ولكن هذه السمات الموحدة لا تشكل سمات نوعية خاصة بالتجربة العربية وحدها ، بل هى سمات لكل البلاد النامية ، الممزقة قوميا أليست هذه هى سمات الحركة التقدمية فى الصومال مثلا ، هناك الحرية مفتقدة ، والوحدة القومية مفتقدة ، والمعركة من أجل الاشتراكية مرتبطة بالحرية والوحدة كذلك . وكذلك الشأن فى كثير من البلدان الافريقية . وعلى هذا فهى ليست سمات خاصة نوعية — كما ذكرنا — بالتجربة العربية بحيث تمثل أساسا نظريا لاشتراكية نوعية خاصة

إن اشتراكيتنا ، فى الحقيقة ، وببساطة ، هى اشتراكية علمية . والاشتراكية العلمية فى جوهرها هى الغاء استغلال الانسان لأخيه الانسان

وليس صحيحا ان الماركسية لا تجعل من الغاء الاستغلال أساسا للاشتراكية ، وتقصر الاشتراكية — كما يقول الدكتور سيف الدولة — على الغاء الملكية الفردية . إنها عندما تقول بالغاء الملكية الفردية ، فانما تسعى لالغاء المصدر الأساسى للاستغلال. وعلى هذا فالهدف هو الغاء الاستغلال

واشتراكيتنا من حيث هذا الجوهر لا تختلف عن أى اشتراكية أخرى . الا أن التطبيق النوعى للاشتراكية فى بلادنا ، وفى ظروف وطننا العربى ، يضيف الى ذلك الجوهر العلمى للاشتراكية قيما نظرية جديدة ، وهى اضافات خلاقة بغير شك . لعل أبرزها مفهوم التطور الثورى ، ومفهوم التحول السلمى لجهاز الدولة ، وعدم قيام دكتاتورية البروليتاريا كشرط للانتقال الى الاشتراكية ، الى غير ذلك من السمات

الجديدة التى لا مجال لمناقشتها هنا

وهذه الاضافات لا تخرج اشتراكيتنا عن الاشتراكية العلمية ، ولا تقدم بديلا عربيا للاشتراكية العلمية ، ولكنها تضيف قيما جديدة الى النظرية الاشتراكية العامة ..

وفى تقديرى أن دراسة القسمات الجديدة الواقعية لتجربتنا الاشتراكية كانت أجدى على الدكتور سيف الدولة وعلينا من تحليقاته الفكرية الموغلة فى التجربة الاشتراكية ذاتها

إنه يحرص على أن تكون الوحدة أساسا للاشتراكية ، ويرفض أن تكون الاشتراكية أساسا للوحدة ، كما تؤكد كل وثائقنا الثورية ، بل خبرتنا الثورية نفسها

ولهذا فهو — رغم هذا الجهد النظرى الكبير — ينتهى الى مخطط فكرى مناقض لحركة الأحداث ولواقع الخبرة الحية ، متجاهلا ما يحدث فى جمهوريتنا العربية المتحدة ، التى تبنى الاشتراكية قاعدة للوحدة العربية الشاملة ..

إن العيب الأكبر فى هذا الجهد الكبير والثقافة الواسعة التى يضمها كتاب الدكتور عصمت سيف الدولة ، هو التعالى والتجريد والتسرع العاطفى فى كثير من الأحكام

ولهذا فإن الكتاب يثير من البلبلة أكثر مما يحقق من الوضوح .

وهكذا كاد ينتهى الى ما انتهى اليه من قبل الدكتور زكى نجيب محمود . لقد أقام الدكتور زكى نجيب محمود تناقضا شكليا بين الحتمية وإرادة التغيير ، فانتهى الى مفهوم غير علمى للاشتراكية ، وكذلك أقام الدكتور عصمت سيف الدولة تخطيطا مجردا انتهى به الى موقف متعال مثالى من تجربة بناء الاشتراكية فى بلادنا باسم الدفاع المخلص الأمين عنها والتأصيل النظرى لها

قضية الوضوح الفكرى

هل فى بلادنا ثورة فكرية وثقافية ، ترتفع الى مستوى ثورتنا السياسية والاقتصادية والقومية ؟

الاجابة هى : نعم ، ولا ..

وقد يزول العجب من هذه الاجابة المتناقضة فى ظاهرها ، لو تأملنا بعض الملابسات التاريخية الخاصة بثورتنا

فالثورات جميعا تكاد تشترك فى أن الوعى الفكرى والثقافى بها ، يسبق قيامها ويمهد له

ولسنا نستطيع أن نقول ان ثورة ٢٣ يولية قد بدأت مسلحة بالاجابات والحلول الجاهزة النهائية لكافة القضايا والمشاكل التى واجهتها

لقد تحركت ثورة ٢٣ يولية على أرضية تزخر بالمتناقضات الاجتماعية ، وتحتدم بالنظريات والأفكار المختلفة

وقد تحركت ثورة ٢٣ يولية ، مستفيدة من كل هذه المعارك والأفكار ، معبرة عن مصالح الشعب وأشواقه ، الا أن الطابع المميز لها ، كان الطابع العملى الحاسم ، لا الطابع الفكرى . لقد بدأت بالسيطرة مباشرة على الدولة مستخدمة فى هذا جهازا من أجهزتها هو الجيش

على أن الجيش لم يتحرك بالمصادفة ، أو بالمغامرة ، ولم يتحرك من فراغ وتلقائية ، وإنما قاده تنظيم هو تنظيم الضباط الأحرار . والتنظيم ليس مجرد علاقات شكلية ، بل هو مضمون سياسى وفكرى ، يربط بين هذه العلاقات ويوحدها ويوجهها الى العمل

على أن الرباط التنظيمى بين الضباط الأحرار ، كان رباطا سياسيا أكثر منه رباطا فكريا . الا أننا لا نستطيع أن نغفل مايتضمنه كذلك من خط

(*) المصور : مارس ١٩٦٥

فكرى عام . إن الأهداف الستة التى رفعتها قيادة الثورة منذ البداية ليست مجرد أعلام سياسية من أجل التحرر والديموقراطية ، بل كانت تتضمن موقفا فكريا محددا من العلاقات الاجتماعية كذلك ، موقفا مناهضا للاقطاع وسيطرة الاحتكار ورأس المال على الحكم .

ورغم هذا الخط السياسى والفكرى العام ، فإن سيطرة قيادة الثورة منذ البداية على جهاز الدولة واستنادها مباشرة على الجيش ، جعل الفعل يسبق الفكر ، والاجراء يسبق الكلمة ، والموقف العملى يسبق التوعية النظرية . كانت القيادة مطالبة منذ البداية بإجابات وحلول ومواقف عملية إزاء ماتواجهه من مشكلات وعقبات .

وهكذا غلب على الثورة منذ بدايتها الطابع العملى والإجرائى . وظل الى عهد قريب الطابع العام للحركة الثورية فى بلادنا . لقد ألقى جمال عبد الناصر خطاب تأميم شركة قناة السويس فى ذات الوقت الذى كانت فيه كتيبة مقدامة تنفذ أوامر التأميم . وكانت تشريعات ١٩٦١ الاشتراكية سابقة على كل توعية فكرية بها ، اللهم الا الحيثيات النظرية السابقة على هذه التشريعات ، أو بعض المقالات غير المباشرة التى مهدت لها من بعيد .

وكاد هذا الطابع العملى أن يسم الثورة عند طائفة كبيرة من المفكرين بالتجريبية الخالصة ، وهذا غير صحيح .

فالثورة كما ذكرنا لم تبدأ بفراغ فكرى ، ولم تكن التجربة والخطأ وحدها هى العصا التى تجس بها طبيعة الأرض التى تنطلق عليها . فمنهج التجربة والخطأ لايفضى وحده الى معرفة حقيقية جادة ، مالم يؤسس على علم ويتحرك فى إطار علم . إن منهج التجربة والخطأ بدون وضوح فكرى سابق ووعى بالأهداف البعيدة وحرص عليها ، يصبح مغامرة محفوفة بالأخطار . ولقد عبر الميثاق أروع تعبير عن هذا بقوله :

« العلم وحده هو الذى يجعل التجربة والخطأ فى العمل الوطنى تقدما مأمون العواقب ، وبدون العلم فإن التجربة والخطأ تصبحان نزعات

اعتباطية ، قد تصيب مرة ، ولكنها تخطىء عشرات المرات » .

إن الثورة منذ البداية كانت تتحرك فى اطار وعى فكرى عام ، بأهداف ثورية محـــددة ، وكانت تتحـــرك بمنهج علمى فى التحرك ، ورؤيا علمية للواقع .

ولم يكن هذا يشكل نظرية متكاملة ، ولكنه كان يشكل إطارا فكريا يزداد وضوحا وعمقا ونضجا وتكاملا مع التمرس الثورى نفسه .

ولهذا ، فنستطيع أن تتبين خطا فكريا متصلا ناميا عبر هذه السنوات .

وعندما تتأمل اليوم « فلسفة الثورة » نكاد نجد فيها إرهاصا واضحا بميثاق العمل الوطنى ، حقا ، لقد تعمقت النظرة ، ونضجت الخبرة ، واتسع الأفق ، ولكن .. ما أكثر الجذور الممتدة المتصلة .

منذ البداية كان هناك هذا الربط الواعى بين الثورة السياسية ضد الاستعمار ، والثورة الاجتماعية ضد الرجعية والاستغلال . وكان العمل السياسى يخدم هذا الوعى المزدوج . فكان الصراع ضد الاحتـــلال البريطانى ، مرتبطا منذ البداية بتوجيه الضربات الى الاقطاع ، وسيطرة الاحتكار ورأس المال .

وفى الدوائر الثلاث — فى فلسفة الثورة — نجد البدايات الفكرية الأولى لشعارات الوحدة العربية والحياد الايجابى وعدم الانحياز .

وفى الصفحات الأولى عن فلسفة الثورة ، نجد بذور هذا الاحساس العلمى بحركة التاريخ ، نجد هذا التأكيد بأن قصص كفاح الشـــعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء ، وكذلك ليس فيها مفاجآت تقفز الى الوجود دون مقدمات .

ومن هذا الاحساس العلمى تبلورت الخبرة الناضجة فى الميثاق بعـــد ذلك إدراكا لحتمية الثورة ، ومعرفة بقوانينها الموضوعية،ووعيا بشروطها

ومازلت أذكر كلمات هادئة بسيطة قالها جمال عبد الناصر فى صـــالة الاحتفالات بجامعة القاهرة عام ١٩٥٣ فيـــا أعتقد . كان الهتـــاف من حوله بالدستور والديموقراطيـــة . وتحـــدث عبد النـــاصر عن المضمون

الاجتماعى للحرية ، عن الديموقراطية الشكلية والديموقراطية الحقيقية، وكان يبشر منذ وقت مبكر بمفهوم جديد دار عليه صراع حاد عام ١٩٥٤ ثم نضج وعبر عنه الميثاق بعد ذلك تعبيرا علميا واعيا فى فصله الخاص بالديموقراطية .

ما أحب أن أستطرد ، فأدرس بالمتابعة والمقارنة تطور فكر الثورة عبر وقائعها ومواقفها المختلفة ، منذ بدايتها حتى اليوم ، ولكن حسبى هنا أن أؤكد أن الثورة لم تبدأ بفراغ فكرى . وإنما كانت تتحرك دائما بوعى علمى ثورى ، يزداد نضجا وعمقا ووضوحا بالتجربة والخطأ ، بالممارسة والتطبيق .

والميثاق فى الحقيقة ليس وثيقة نبتت فجأة فى تاريخ الثورة . إننا لو تأملناه بعمق ، لوجدنا فيه عصارة مئات الخطب والأحاديث التى ألقاها وأدلى بها جمال عبد الناصر ، عصارة مئات التشريعات والمواقف العملية التى اتخذتها قيادة الثورة منذ عام ١٩٥٢ ، عصارة أمينة لأهداف الشعب، وتاريخ نضالاته ، وأشواقه . نستطيع أن نتبين وراء كل فقرة ، حادثة ، موقعة ، تجربة ، خبرة ، تشريعا ، والميثاق فى الحقيقة جاء تتويجا لمواقف وإجراءات عملية وليس تمهيدا لها . ولكنه كان هناك قبل تلك المواقف وهذه الاجراءات ، فى صورة جنينية . هناك فى ذهن قيادة الثورة ، يصوغ الموقف ويحدد الاجراء ، قبل أن يصبح هو حقيقة مكتوبة متكاملة على الورق ، تلتزم بها الثورة والشعب التزاما جماعيا واعيا . وهكذا أصبح الميثاق بلورة نظرية لتطبيقات سابقة ، ولكنه كذلك استشراف واع بمرحلة جديدة من مراحل النضال الثورى

ولعلنا نستطيع أن نحدد القسمة الفكرية الأساسية للثورة فى نموها وتطورها منذ ١٩٥٢ حتى اليوم بأنها النظرة العلمية للواقع ، والمعالجة العلمية الواقعية لمشاكله ، وهى نظرة علمية لا تفرض على الواقع قوانينها العامة ، وإنما تكتشف هذه القوانين وتختبرها فى الواقع نفسه . وتكاد هذه النظرة العلمية الواقعية أن تكون جوهر المنطق الفكرى للميثاق .

وفى إطار هذه النظرة العلمية الواقعية ، تم الربط بين الثورة التحريرية والثورة الاشتراكيــة ، ثم الربط بين حركة التوحيد القومى والثــورة الاجتماعية ، ثم الربط بين معركة البناء الداخلى ومعركة التضامن العالمى لتصفية الاستعمار وتأمين السلام . وفى ضــوء هــذه النظرة العلميــة الواقعية ، احترمت الثورة الملكية الخاصة والفردية فى غير تناقض مع الوظيفة الاجتماعية للملكية بصفة عامة ، وفى إطار هذه النظرة العلميــة الواقعية ، يتخذ الدين وتتخذ القيم الروحية والمعنــوية عامة مكانهــا الايجابى فى البناء الاجتماعى نفسه ، وفى اطار هذه النظرة تحقق الثورة أهدافها تحقيقا ثوريا وسلميا فى وقت واحد . وفى إطار هــذه النظــرة العلمية الواقعية تفتح الثورة أبوابها لخبرات النضال والتقدم أيا كان مصدرها ، فى غير جمود أو تزمت أو تقليد أعمى .

بهذه النظرة العلمية الواقعية ، تحركت الثورة نحو أهدافها ، وواجهت مشكلاتها ، وخطت تاريخها المتصل .

ونعود بعد هذا كله الى سؤالنا الأول :

هل الثورة الفكرية تواكب الثورة السياسية والاقتصادية والقومية ؟

نعم — كما رأينا — فى حدود القيادة والطلائع الثورية عامة . ولكننا لو تأملنا الواقع الفكرى والثقافى عامة بين الجماهير الشعبية ، لوجدناه متخلفا عن ثورة الاجراءات والتشريعات .

حقا ، إن الجماهير تتحرك خلف قيادتها بالحماس والتأييد ، وتجد فى الميثاق والتشريعات الثورية والمواقف المختلفة لقــادة الثورة تعبيرا عن إرادتها ومصالحها وأشواقها وأحلامها .

ولاشك كذلك أن الجماهير نفسها قد ألهمت القــادة أنفسهم وعلمتهم كثيرا من أسرار الحكمة والحنكة السياسية وصنعت بصمودها الانتصارات الحاسمة . الا أن الوضوح الفكرى والنضج الثقافى مازالا متعا تحرم منها الملايين من أبناء الشعب .

والقضية ليست قضية معرفة بالميثاق ، وفهم للاجراءات الثورية فحسب

وإنما هى كذلك طريقة للتفكير ، وأسلوب لمواجهة مشكلات الواقع ، وهى كذلك قيم وأخلاق وعادات جديدة .

من هذه الناحية ، تؤكد أن الثورة الفكرية والثقافية فى بلادنا لا تزال تحتاج الى كثير من الجهود .

إن مجتمعنا مازال يعيش مرحلة انتقالية ، يتنقل فيها من علاقات انتاج رأسمالية الى علاقات انتاج اشتراكية . ورغم كل المكاسب والانتصارات الاشتراكية التى تحققت فى بلادنا ، فلا تزال لعلاقات الانتاج الاقطاعيـة والرأسمالية ، واقعها وآثارها ورواسبها وقيمها فى الفكر والعمل والثقافة والأخلاق والعادات والأذواق والمواقف العملية .

إن كل ماورثناه من مجتمع الزراعة المتخلف ، من فكر زراعى يقوم على التواكل والغيبيات ، وكل ماورثناه من المجتمع الملكى الاستغلالى الاستعمارى من فردية وأنانية وتناحر واستعلاء طبقى وتحلل أخلاقى ، لاتزال قيما باقية فى وجداننا وأفكارنا وعاداتنا .

وما أسهل بناء المصانع واتخاذ الاجراءات الثورية ، ولكن ما أصعب صياغة الأفكار وبناء المشاعر والضمائر والوجدانات والعادات الجديدة .

لقد قامت فى بلادنا مئات المصانع الجـديدة ، وقامت أسس لمجتمع صناعى متقدم ، ولكن العقلية الصناعية ، العقلية العلمية ، لم تتحقق لها السيادة بعد . وقام التخطيط العلمى أساسا من أسس حياتنـا السياسية والانتاجية . ولكن التخطيط ما زال غريبا عن حياتنا العامة والخاصة .

مازال الريف تسوده القيم الاقطاعية القديمة ، ومازالت الفردية هى الطابع المميز للحياة فى المدينة الكبيرة .

لقد استطاعت قيادة الثورة أن تقضى الى حد كبير على الأسس المادية والموضوعية للافكار والقيم المتخلفة ، مجنبـة الشعب أهوال الحروب الأهلية والصراع الطبقى الدامى ، محتفظة بقيمه الأساسية وتراثهالأصيل . وكانت وسيلتها دائما سلاح المبادرة العملية والاجراء الحاسم ، الا أن هدم الماضى والتشريع للمستقبل لايكفى وحده لبناء هذا المستقبل . وبنـاء

المستقبل ليس بناء للمصانع والقرى فحسب ، وإنما بناء للقيم والأفكار التى تدير المصانع والقرى .

وهذه المرحلة الجديدة من البناء لا تتم بالاجـراءات والتشريعـات الحاسمة . وإنما تتم بالوضوح الفكرى وبالوعى الثورى ، واشاعتهما بين جماهير الشعب .

هذا هو الطريق لازالة خرائب الماضى التى تسد الطريق نحو المستقبل ، الطريق لتحويل التشريعات الثورية الى حقائق حية ، واكتشاف أساليب خلاقة لانجازها ، الطريق لبناء الاشتراكية فى بلادنا وانطلاقنا نحو افاق لا تحد من الرفاهية والسعادة والحرية .

وقضية الوضوح الفكرى فى مجتمعنا الانتقالى الراهن ، إنما تتحقق بالصراع الفكرى السلمى بين الأفكار . وبالنقد الذاتى فضلا عن العمل السياسى الجماهيرى .

والقضية ليست قضية وضوح فكرى بين قادة الثورة أو بين طـلائعه الثورية فحسب ، ولكنها أساسا قضية الوضوح الفكرى بين جمـاهير الشعب . حقا ، إننا لا نستطيع أن نزعم أنه قد تحقق وضوح فكرى بين الطلائع الثورية . بين المثقفين عامة فى بلادنا ، فما أكثر مابينهم من خلافات وتناقضات فكرية وثقافية ، على أن تصفية هذه الخلافات والتناقضـات لن تتم بالحوار المقفل بين بعضهم البعض ، وإنما تتم من خلال الحـوار المفتوح مع جماهير الشعب ، من خلال معركة الوضوح الفـكرى بين جماهير الشعب ..

ولعل هذا أن يكون كذلك المعنى الموضوعى للديموقراطية فى هذه المرحلة من حياتنا الثورية . إنها ضرورة العمل الجماهيرى من أجل البناء ، عملا يقوم على الاقتناع والحماس والوعى والوضوح الفكرى . إن معركة الوضوح الفكرى هى وسيلتنا لتحريك الجماهير وتعبئتها وتنشيطها من أجل تحقيق الأهداف الأساسية للثورة .

ولكن ماذا يعنى الوضوح الفكرى بين جماهير الشعب ؟ هل يعنى

أن ننشر الميثاق بينهم ، وأن ندرس فصوله المختلفة فى المدارس والمعاهد والمصاطب والحقول والمصانع والمجمعات والنوادى ؟

هذا جانب من غير شك من معركة الوضوح الفكرى ، وهو جانب بالغ الأهمية والخطورة . إن التوعية بالميثاق روحا ومنهجا ونظرة علمية وأهدافا ، هى سبيلنا للوضوح الفكرى والتوحيد الفكرى .

على أن هذا وحده لا يكفى . بل لو اقتصر الأمر على هذا وحده لانتهى الميثاق الى غير مايراد منه . فما أكثر مايستخدم الميثاق استخداما جامدا آليا مما يفقده حيويته وجدته . إن دراسة الميثاق تحشر حشرا فى المدارس حتى يصبح موضوعا لمادة النحو والتطبيق وتحسين الخط ! وبهذا يصبح كذلك مادة للسخط والضيق بين التلاميذ .

ينبغى أن نستعين بمختلف وسائلنا الثقافية والفنية والفكرية لتحقيق الوحدة الفكرية والوضوح الفكرى بين جماهير شعبنا .

ولاشك أن التغيير الاقتصادى نفسه يبث فى المواطنين أفكارا وقيما جديدة . ان مجتمع الصناعة لم يعد يحتمل — مثلا — نموذج المرأة المترهلة نؤوم الضحى ، ولم يعد يحتمل الشاب المخنث الضائع بين المقاهى والنوادى والأزياء الجديدة . إن النشاط والعمل والانتاج والمشاركة الجماعية أصبحت قسمة أساسية من قسمات حياتنا التى تنعكس كذلك فى أفكارنا وقيمنا .

على أن القضية لا يمكن أن تترك للتلقائية . إنها تحتاج الى تدبير وتخطيط وتوجيه وتوعية وتعبئة ، فى غير تعسف أو جمود .

وهناك جهود كبيرة مثمرة تبذل فى هذا الشأن بغير شك . على أن القضية هى قضية ثورة ثقافية . ولهذا تحتاج الى مضاعفة الجهود ، وحسن تخطيطها ، ومتابعتها .

ما أكثر المعارك الفكرية والثقافية فى بلادنا خلال السنوات المقبلة .

ولكن مهما تنوعت هذه المعارك واختلفت مظاهرها فهى فى جوهرها معركة واحدة من أجل اشاعة الفكر العلمى بين جماهير الشعب . من أجل

اللقاء الحى بين المثقفين وجماهير الشعب ، من أجل ارتباط الثقافة عامة بالثورة الاجتماعية والثورة العلمية على السواء .

وعندما يتحقق هذا لاندرى أى كنوز من الابداع سينفجر بها وجدان الشعب ، أى كفاءات وقيم ومواهب خارقة ستتألق فى مختلف مجالات الفن والفكر والثقافة والعلم . ولا ندرى كذلك أى اندفاع وانطلاق سيحققه الحقل والمصنع .

إن سنوات الصناعة الثقيلة فى مجال الانتاج ، ستكون سنوات الثورة الفكرية والثقافية فى حياتنا العامة .

فلا تخطيط ولا تنمية ولا صناعة ثقيلة بغير هذه الثورة ، ولا قضاء على البيروقراطية والأنانية والسلبية والتواكل بغير الوضوح الفكرى والوعى الثورى والنضج الثقافى الشامل .

وليس معنى هذا أن التخطيط والتنمية والصناعة الثقيلة ستنتظر حتى يتحقق الوضوح الفكرى ويشيع . بل ستكون عاملا من عوامل الوضوح نفسه ، كما أن الوضوح سيكون عاملا من عوامل انضاجها وانجاحها وانطلاقها الى غير حد .

وما أكثر ما يقع على عاتق الاتحاد الاشتراكى من أعباء ومسئوليات ، من أجل تحقيق هذا الهدف العظيم .

حول بعض قضايا السياسة والفكر

كان العدد الماضى من الآداب عددا ممتازا حقا ، لا لدسامة موضوعاته ووفرتها فحسب ، وإنما لأنه كان كذلك سجلا لحدثين جليلين من أحداث أمتنا العربية هما الثورة فى لبنان والعراق .

وقد استهلت الآداب هذا العدد استهلالا طيبا أبرزت فيه معالم الالتقاء النضالى العظيم بين هذين الحدثين العظيمين ، فأسهمت بهذا فى تأكيد معانى الوحدة فى حركة النضال العربى . كما أبرزت كذلك دور الأدباء والكتاب فى هذه الثورة ، وأشادت بما « أداه القلم الحر من خدمات فى اشاعة روح الثورة » وتمنيت لو أضافت الآداب الى هذه الفقرة « وفى المشاركة الفعالة فى النضال » فما أكثر أدباؤنا وكتابنا الذين حملوا السلاح ووقفوا خلف المتاريس وترجموا ثقافاتهم الى عمل وبذل ونضال .

أما مقالات العدد وأبحاثه فكان الجانب الأكبر منها تعبيرا حارا عن فرحة الانتصار وتلخيصا لخبرات المعارك ، وسعيا لتدعيم الانتصار وحمايته وتطويره وارسائه على أساس راسخ قويم ، وشحذ اليقظة إزاء مايتربص بهذا الانتصار من مؤامرات ، وما يقف دونه من عقبات .

وتنقسم هذه المقالات والأبحاث قسمين : أولهما يتعلق مباشرة بالثورة اللبنانية والعراقية ، أما الثانى فيغلب عليه الطابع النظرى العام .

القسم الأول : أحب أن أشيد أولا بمقالات الأساتذة عبد الله العلايلى وفؤاد الشايب وعلى سعد ، فلقد كانت فى الحقيقة قصائد نابضة حقا ، غنية بالصور الحية ، والتأملات الواعية العميقة ، والتفاؤل الخصب .

وكذلك يوميات الدكتور سهيل ادريس متابعة أمينة واعية

(*) الآداب البيروتية • نوفمبر ١٩٥٨

لخطوات المعركة فى لبنان ، تشارك يوما بعد يوم فى أحداثها ومشكلاتها وانتصاراتها فترفد المعركة بالأفكار والتوجيهات الثورية ، وترد على دعاوى أعدائها ، وتخطط لمساراتها ، وتحدد واجباتها ، وتواصل طريقها فى حزم ويقظة وصلابة .

ومع تقديرى العميق ليوميات الدكتور سهيل وللدور الذى أداه فى المعركة ، فإننى أختلف معه فى اشارة عابرة وردت فى احدى يومياته ، يذكر فيها أن الماركسية تناهض القومية .

والدكتور سهيل يستند فى هذا الى قول خروشوف « ونحن نعلم أن العرب ليسوا من أتباع الماركسية ، بل إنهم اليوم يؤمنون بالقومية التى تجمعهم وهم أحرار فى هذا » . وما يفهم من كلمة خروشوف الا أن التعاون والصداقة العربية السوفييتية لاتقوم على وحدة ايديولوجية ، بل على وحدة النضال المشترك ضد الاستعمار . فللعرب نظامهم الاجتماعى والاقتصادى ولهم فلسفتهم الوطنية ، ولنا نظامنا وفلسفتنا .

وهذا لا يعنى من قريب أو من بعيد أن الماركسية مناهضة للقومية . فما وجدت المشكلات القومية حلا أفضل وأسلم من الحل الذى تقدمه الماركسية لها ، ويطبقه الاتحاد السوفييتى والصين الشعبية وبقية الدول الاشتراكية فى بلادها . والماركسية لاتدعو الى طمس القوميات بل تدافع عن حقها فى تقرير مصيرها ، وتدعو الى تنمية قسماتها الخاصة . والماركسيون العرب يؤمنون بالقومية العربية على أساس تحررى ديموقراطى وهم يكافحون فى كل بلد عربى من أجل تحرير البلاد العربية وتوحيدها . والماركسيون فى العراق مثلا يناضلون من أجل التحرر والوحدة العربية ، ولكنهم فى الوقت نفسه يحترمون القومية الكردية ، ولا يسعون الى طمسها ، بل يدافعون عن حقها فى تنمية قسماتها الخاصة ، وتقرير مصيرها . حقا إن الماركسية ترى أن القوميات ظاهرة مؤقتة فى تاريخ البشرية ، ستزول تدريجيا بزوال النظام الرأسمالى العالمى وبتلاشى الطبقات وأجهزة الدولة . على أن هذه مرحلة تاريخية بعيدة . أما فى

بلادنا العربية اليوم فقوميتنا العربية ظاهرة موضوعية تقدمية ، لأنها فى جوهرها تقوم على التحرر من الاستعمار ، ورفع مستوى معيشة الشعب وتنمية طاقته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وحماية السلام

أما مقالة الأستاذ رئيف خورى عن « لبنان والتغيير الجذرى » فلعلها من أنضج مقالات هذا العدد وأكثرها وعيا وموضوعية . فالأستاذ رئيف يرى أن الواقع الثورى فى لبنان لايستقيم مع وجود دستور متخلف من عهد الانتداب . وأن الحاجة أصبحت ملحة لتغيير هذا الدستور تغييرا وطنيا ديموقراطيا حتى ينسجم مع الأوضاع الثورية الجديدة ، ويضمن تطورها وتقدمها . ولهذا يدعو الى انتخاب جمعية تأسيسية لوضع هذا الدستور الجديد واعلانه على اللبنانيين لمناقشته واقراره فى جو من السيادة الكاملة والحرية التامة . ثم يأخذ الأستاذ رئيف بعد ذلك فى تحديد الهوية اللبنانية ، فيؤكد غلبة الطابع القومى العربى على لبنان ، وان لبنان لايمكن أن يكون محايدا للقومية العربية . ثم يناقش الوحدة العربية فى صراحة فيقرر أن الأساس الأول لها هو وحدة الكفاح للتحرر من الاستعمار ومن الأنظمة الرجعية الخادمة للاستعمار واسرائيل . ولهذا يتخذ موقفا وسطا بين الدعوة الى العزلة اللبنانية والدعوة الى الدمج وتصفية الدولةاللبنانية فى دولة عربية واحدة . فيدعو الى لبنان المستقل المتحرر ذى النظام الديموقراطى المتطور ، المتمسك بسياسة السلام . فبهذا يلتقى لبنان لقاء نضاليا مع القومية العربية ، ويكون نموذجا لدولة عربية مستقلة ديموقراطية فى الشرق .

واذا كنت أومن مع الأستاذ رئيف بأهمية التغيير الدستورى فى هذه المرحلة لتتويج الثورة اللبنانية ، وتجسيد أهدافها وقيمها الوطنية والشعبية وارساء دعامتها الديموقراطية التى تتيح لها التطور والازدهار ، فإننى أومن كذلك أن التغيير الجذرى فى لبنان إنما يتحقق بتغيير الوضع الاجتماعى والاقتصادى القائم الذى هو خميرة تتولد منها الاتجاهات الطائفية والرجعية ، وتكمن فيها الاخطار الحقيقية على الثورة . فالاقتصاد

اللبنانى يقوم على الترانزيت والاستعمار يستغل هذا الوضع لصالحه ، ليبقى به سيطرته على الوضع الداخلى فى لبنان . ولا مخرج من هذا الا بتنمية الروابط الاقتصادية بين لبنان والبلاد العربية المتحررة وعلى وجه التحديد الجمهورية العربية المتحدة وجمهورية العراق على أساس مخطط مدروس ، يهدف أساسا الى تنمية الاقتصاد اللبنانى القومى ، وتوثيق صلته باقتصاديات الدول العربية المتحرة ، فضــلا عن تنميــة الروابط الاقتصادية مع كافة الدول الوطنيةوالاشتراكية فى العالم وفى مقدمتهــا الاتحاد السوفييتى .

ولا شك أن تدعيم وحدة كل القوى الوطنية والتقدمية فى لبنــان ، وتنمية سلطتها هو الضمانة الأكيدة لتغيير الدستور تغييرا ديموقراطيا صريحا ، وتحقيق هذا الانعطاف الاقتصادى ، الذى هو أولى الواجبات بعد اتمام جلاء قوات الاحتلال .

وأنا أتفق مع الأستاذ رئيف فى أن جوهر الوحدة العربية هو النضال ضد الاستعمار والصهيونية وحماية السلام ، الا أننى أختلف معه من الناحية المبدئية ــ لا العملية ــ فى مسألة الدولة . فالقول بالوحدة يستلزم القول بشكل من أشكال الحكم الموحد . ليكن اتحاديا أو تعاهديا أو توحيديا .. ولكن ينبغى أن يكون هناك شكل للحكم . ويختلف هــذا الشكل باختلاف الملابسات الموضوعية فى كل بلد . ولبنان جزء من الأمة العربية بغير شك . ولكن للبنان ملابساته الاقليمية الموضوعية الخاصة ، التى تحدد بارادة أبنائه شكل الوحــدة ، هذا الشكل الذى يتفق مع مصالحه وملابساته الخاصة . الا أن هذه الملابسات الخاصة قد لاتتلاءم اليوم مع طرح هذه القضية ... قضية الوحدة . ولهذا فالمهمة العاجلة اليوم هى أن يتخذ لبنان لنفسه خطا تحرريا ديمقراطيا منسجما مع الاتجاه القومى العربى التحررى . أما قضية الوحدة وشكلها فهى قضية تنمو فى لبنــان مع نمو الأوضاع التحررية والديموقراطية ، ويرتفع شعارها عندما تنضج هذه الأوضاع . أما اليوم فأخشى أن يفضى رفع شعار الوحدة الى إثارة

الخلافات بين قوى الجبهة الوطنية ، بدلا من تدعيمها وتقويتها .

واذا كان الأستاذ رئيف خورى قد حدد التغيير الجذرى بتغيير الدستور تغييرا ديمقراطيا ، فان الأستاذ جوزف مغيزل يدعونا فى مقالته « الواقع العميق » الى تفهم مشكلات الواقع اللبنانى فى مستوى أكثر عمقا وأشد جرأة على حد تعبيره . إنه « يريد أن نسبر غور تلك الظاهرات السياسية لندرك جذورها والمعضلات التى تكمن وراءها وتفجرها ، ونسعى على ضوء ذلك الى الخروج من الشدة بخطوات حاسمة جادة نحو بناء الغد الذى نريد »

والبحث فى الحقيقة طرح تمهيدى لقضايا الواقع اللبنانى وتعميق لمشكلاته الباطنة ، ودعوة حارة الى مزيد من المناقشات ، للوصول الى تخطيط علمى يحدد مسلكنا ازاء هذه المشكلات . الا أن الأستاذ جوزف مغيزل يحدد موقفه من بعض هذه القضايا تحديدا اختلف فيه معه . وأول هذه القضايا تصويره للصراع الدولى الدائر اليوم . فهو صراع بين الشيوعية الدولية التى تتمثل فى الاتحاد السوفييتى وبين الرأسمالية الدولية التى تتمثل فى الولايات المتحدة الأمريكية .. والأستاذ مغيزل يجعل هاتين القوتين المتصارعتين على مستوى واحد . فهما سواء بسواء إما معنا وإما ضدنا .. وهما سواء بسواء يتستران بالدفاع عن القيم العليا والحقوق المهضومة . فالغرب يتمنطق بدرع انقاذ الحرية والمحافظة على الروحانية ، والشرق يتمنطق بدرع حماية الطبقات الكادحة ومناصرة الشعوب المستعمرة . وكلاهما احتكرا هذا الدفاع . والشعوب الصغيرة لا حيلة لها الا أن تنجز وراء أحدهما ، وتتقيد بما يرسم من خطط ومشاريع أو أن تتعذب وتتحمل الضغط والمتاعب .

وما أعتقد أن الأستاذ مغيزل الذى يدعو الى تناول الأمور بعمق وتفهم وجرأة ، يرتضى لنفسه هذا التحليل الذى يتناقض مع أبسط خبرات واقعنا النضالى .

إن أخطر مايهدد حركتنا الوطنية والقومية أن نضع المعسكر الاشتراكى

والمعسكر الاستعمارى على مستوى واحد ، وأن نصور الصراع بينهما صراعا على الدول الصغيرة . فما أعمق الاختلاف بينهما . وما أخطر الدور الذى يقوم به المعسكر الاشتراكى لحماية الدول الصغيرة وتدعيم استقلالها وتطويره . إن المعسكر الاشتراكى بحكم نظامه الاقتصادى معسكر للسلام والتقدم ، والمعسكر الاستعمارى بحكم نظامه الاقتصادى كذلك معسكر للاستغلال والحرب . فأين تقف حركتنا التقدمية من هذين المعسكرين ؟

إن واقع خبرتنا الماضية كما ذكرت تؤكد لنا أن المعسكر الاشتراكى وعلى رأسه الاتحاد السوفييتى هو الدعامة الكبرى لحماية استقلالنا ومساندة نضالنا ضد الاستعمار ، وتنمية حياتنا الجديدة ، وإن المعسكر الاستعمارى وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية هو عدونا الأكبر . وإن حيادنا الايجابى ، ليس موقفا سلبيا وسطا بين المعسكرين ، بل هو موقف ايجابى ، هو تعاون وتحالف مع كل القوى الوطنية والاشتراكية فى العالم ، وهو حرب لا هوادة فيها ضد الدول الاستعمارية . لنختلف فى تقدير النظام الاقتصادى والاجتماعى فى الدول الاشتراكية كما نشاء ، ولكن لا يمكن لوطنى أن يختلف فى أن الدول الاشتراكية هى الضمانة الأكيدة لنضالنا من أجل التحرر والوحدة والرخاء والسلام .

لا تبعية للمعسكر الاشتراكى ، وليس ثمة من يطلب منا هذه التبعية أو يشرطها ، بل تحالف وتعاون يقوم على احترام السيادة القومية . ولا هوادة مع الاستعمار ، ولا حياد معه ، بل حرب ضروس لتصفيته .

إن الصراع الدائر بين الدول الشيوعية والدول الاستعمارية ليس صراعا من أجل أن يلتهمنا واحد من الطرفين .

ولكنه صراع تبذل فيه الدول الاشتراكية أقصى جهودها من أجل اقرار السلام ، وضمان التحرر للشعوب وتصفية الاستعمار العالمى وتنمية الحضارة البشرية . وتبذل فيه الدول الاستعمارية أقصى جهودها من أجل توسيع رقعة استغلالها لشعوب العالم ، وسيطرتها على مصائرها ، واشعال

حرب عالمية ضروس . وكافة الشعوب المتطلعة الى التحرر والتقدم مدعوة الى أن تحدد لها موقفا حاسما ، تخدم به مصالحها المباشرة ، وتساهم به فى خدمة قضايا السلم والتحرر والتقدم للعالم أجمع ..

وهذا هو موقفنا من الصراع القائم ، إنه ليس موقفا وسطا متهاونا بل تحالفا وتعاونا مثمرا مع كل القوى الوطنية والاشتراكية فى العالم ضد قوى الاستعمار والتخلف والحرب .

وأرانى أختلف مع الأستاذ جوزيف مغيزل فى مسألة أخرى هى مسألة الديمقراطية . فلست أتفق معه فى أن الأساس الحزبى الثنائى المتحقق فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية هو أكثر الأشكال الديمقراطية نجاحا . فهو فى الحقيقة ليس الا لعبة لخداع الجماهير وتمييع صراعهم الاجتماعى ، وإذا كان الأستاذ مغيزل يشكو من أن بعض الأحزاب فى لبنان يسيطر عليه « المتمولون والاقطاعيون » ، فليثق من أن هذه الأحزاب التى يتكلم عنها فى بريطانيا وأمريكا ليست الا أدوات فى أيدى كبار الاحتكاريين وسماسرة بيوت المال ، ولا تعبر تعبيرا صادقا عن ارادة الشعب ومصالحه .

وعلى الرغم من أهمية الانتقادات التى يوجهها الأستاذ مغيزل الى الأحزاب فى لبنان ، الا أنه يبدو لى متشائما فى تقدير الدور الذى قامت به بعض هذه الأحزاب وخاصة (الحزب الشيوعى وحزب البعث) فى توجيه الثورة اللبنانية وفى حشد الجماهير وتنظيمها وتعبئتها والانتقال بها من نصر الى نصر . حقا إن لبنان مايزال يفتقر الى بروز القيادة الواعية الصلبة ، ومايزال يعانى من ميوعة وتردد بعض القيادات القائمة ، الا أن الثورة بغير شك قد أنضجت قيادات جديدة اختبرت الجماهير جديتها وصلابتها ، فى المعارك ، وإن بروز هذه القيادات رهن بتدعيم الجبهة الوطنية وتنميتها بين كافة القوى الوطنية والتقدمية فى لبنان .

على أن بحث الأستاذ مغيزل دعوة طيبة لتعمق الأوضاع فى لبنان ، وتحديد معالم خطة ثورية لها ، وما أجدر أن يستجيب لهذه الدعوة

كافة المفكرين الشرفاء فى لبنان ، وأن يسهموا جميعا فى دراسة الوضع فى لبنان واستخلاص الدروس النافعة من ثورته ، وتعميم خبراته ، وبناء خطة ثورية جديدة ، لتلتقى حولها كل القوى الوطنية والتقدمية ، وتواصل بها الجبهة مرحلة جديدة من كفاحها المظفر .

القسم الثانى : أولى مقالات هذا القسم النظرى هى مقـالة « جيل القلق والمأساة » للأستاذ محيى الدين صبحى . ولست أوافق الأستاذ محيى الدين على المنهج الذى اختطه لمقالته . فهو يعرض لتاريخ الثورة القومية العربية على أساس الأجيال الثقافية .. كالجيـل الذى قام بثـورة الشريف حسين ، ثم الجيـل الذى ولد بين ١٩١٥ – ١٩٢٥ ثم الجيـل الذى ولد بين ١٩٣٠ – ١٩٤٠ . ويضـع على عاتـق كل جيـل من هذه الأجيال مسئولية معينة وموقفا خاصا . والواقع أنه تعميم وتجريد لايتيح لنا أن نبصر بحقيقة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية . فلاشك أنه فى داخل الجيـل تختلف مواقف الأفراد بحسب انتسـاباتهم الاجتماعية ومستوى وعيهم .. وفى كل جيل نجد القوى المتقدمة المرتبطة بالشعب ، والقوى المتخلفة المرتبطة بالرجعية والاستعمار . ولهذا لايرصد تاريخ الثورة القومية العربية بتاريخ الأجيـال ، وانما بتحليل الأوضـاع والمواقف داخل كل مرحلة من مراحل الثورة فى إطار الملابسات العالمية . فلو تأملنا مع الأستاذ محيى الدين الجيل الأخير الذى يتخذه موضوعا أساسيا لمقالته وهو جيل ١٩٣٠ – ١٩٤٠ لما اتفقنا معه على أنه جيل التمزق والمأساة ، الجيل الذى يسأل دائما : من أنا ؟ لماذا أعيش ؟ مامعنى حياتى ؟ وانه الجيل الذى لم يعتمد أستاذا غير سارتر . الخ .. الخ .. إنه فى الحقيقة إنما يتحدث عن فئة محدودة من مثقفى هذا الجيل لها أوضاعها الاجتماعية الخاصة ، ولها ثقافتها ووعيها الفكرى الخاص كذلك،ولايستطيع أن يعمم هذا على أبناء هذا الجيل كله ، كما لايستطيع أن يحرم أفرادا من الجيل السابق حملت لواء الوجودية ، وماتزال ، تحملت وعانت وماتزال تعانى هذه التجارب المريرة من الضياع والقلق .

وفى ختام المقالة يدعو الأستاذ محيى الدين هذا الجيل الى حمل القلم الى جانب السلاح خروجا من أزمته ومأساته ، وليكون له دور ايجابى فى تدعيم نهضتنا السياسية ــ العسكرية بنهضة فكرية اجتماعية .

الا أنه يقف مترددا ازاء هذه المهمة لسببين : أولهما : لحاجته للتوفيق بين الاشتراكية والحرية الفردية والثانى : لرغبته فى بناء اشتراكية محلية تلائم روحنا القومية وتحترم ماضينا ولا تفرض علينا حلولا مستوردة ، لاتنسجم مع روح شعبنا وماضيه العريق .

والأستاذ محيى الدين مخلص بغير شك فى حرصه على توضيح الأسس المذهبية التى يقوم عليها إيمانه بالمستقبل ، ومشاركته فى صياغته .

وما أرى فى تردده المذهبى الا أثرا لتلك الدعاوى الباطلة التى تقيم التناقض حيث لاتناقض بين الاشتراكية والحرية الفردية من ناحية ، وبينها وبين الواقع المحلى والتراث القومى من ناحية أخرى ، لتحول بين المثقف وبين تبنيه للآراء الاشتراكية على أساس علمى سليم .

فالواقع أن المعنى الجوهرى للاشتراكية العلمية هو التحرر ، التحرر من الضرورة الاجتماعية والطبيعية بادراكها والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسان والتقدم . والاشتراكية هى الفجر الصادق للتحرر الفردى والاجتماعى معا . بل لا قيام لحرية حقيقية كاملة فى إطار نظام من الاستغلال والصراع الطبقى والاستعمار ، ولا تفتح ولا ازدهار للحرية الفردية بحق الا بازالة هذا النظام ، والقضاء على كل مايعوق التطور الانسانى ، وتفجير طاقاته الخلاقة ، فى اطار النظام الاشتراكى

والاشتراكية من ناحية أخرى لايمكن أن تستورد من الخارج ... فالثورات لاتستورد ولا تصدر ، وإنما هى ثمرة لتغيير قوى الانتاج وعلاقاته فى المجتمع المعين . ولكى تقوم الاشتراكية وتزدهر ينبغى أن تكون مستلهمة كافة خصائص هذا المجتمع المعين ، معبرة ومطورة لأفضل مافيه من تراث وخبرات وسمات خاصة . حقا إننا نستعين فى بناء الاشتراكية بالخبرات العالمية وبالتعمميات الثورية الناجحة ، كما نستعين

بالخبرات الانسانية فى العلوم النظرية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات وغيرها . ولكننا حتى فى هذه الحالة نستلهم احتياجاتنا المحلية ، وملابساتنا الخاصة ، ونحقق الاشتراكية تحقيقا شعبيا خلاقا نابعا من هذه الاحتياجات والملابسات .

أما المقالة الثانية فى هذا القسم فهى بحث مطول للدكتور سعدون حمادى بعنوان « الانسان والتقدم » وهو محاولة لتفسير التطور الاجتماعى بصفة عامة ، والوصول عن طريق ذلك الى تفسير التطور فى المجتمع العربى . وهو بحث ميتافيزيقى فى الحقيقة رغم استناد مقدماته على مايشبه المناهج والمصطلحات العلمية . ينتهى به الدكتور سعدون الى اقامة مذهب متماسك تماسكا شكليا ــ كأى مذهب ميتافيزيقى ــ ولكن سرعان ماتتبين تناقضاته الداخلية العميقة عندما نختبر قضاياه ومفاهيمه على أرض الواقع .

والدكتور سعدون يبدأ بحثه بسؤال مركزى هو « كيف نفسر التطور الاجتماعى ؟ » ويجيب على هذا السؤال فى فقرتين : فى الأولى يميز بين قوى ثلاث فى التطور ، هى الفرد والمجتمع والطبيعة . والفرد عنده هو « الانسان بوضعه المجرد عن كل دخيل عليه من الخارج سواء أكان ذلك المجتمع أم الطبيعة » أما المجتمع فهو « مجموعة من النظم والقوانين والتقاليد والعادات والمؤسسات وكل ماتفرض العلاقات بين الناس وضرورات العيش بمجتمع » . ثم هناك الطبيعة « بكل مافيها من قوى ومادة أولية وتفاعلات » وبين هذه القوى الثلاث تأثير وتقابل فى التأثير . ومن ذلك كما يقول ينتج التطور . ولكن الدكتور سعدون سرعان مايوحد بين القوى الاجتماعية والطبيعية فى مجموع واحد يسميه « بالظروف » ويضع المسألة على النحو التالى « هناك انسان ، وهناك ظروف ، كل منهما قوة منفعلة متأثرة بالأخرى . والتطور نتيجة هاتين القوتين ونوعية العلاقة القائمة بينهما » . ثم يسأل الدكتور سعدون عن القوى المركزية فى هذا التطور ويجيب بأنها « الانسان » فالانسان « قوة موجهة للظروف

المحيطة » ويحلل الدكتور سعدون هذه القوة الى قسمين : الأول يسميه بالنشاط الانسانى الخاص ، والثانى هو النشاط الانســانى التوجيهى العام . أما النشاط الخاص فهو مايقوم به الانسان عادة لمواجهة الظروف الجارية من يوم لآخر . إنه الفاعليات التى يقوم بها اتجاه العوامل المحيطة به ، المتعلقة بالجوانب الاعتيادية فى حيــاته » ويضرب لذلك عدة أمثلة ككسب العيش واتقاء العوارض الطبيعية والمشاكل والأزمات والعقــد الاجتماعية والعمل السياسى والاقتصادى . وهذا النشاط فى رأيه نشاط يتحقق به تكيف الانسان لظروفه المحيطة . أما المحرك لهذا النشاط فهو « المحافظة على الحياة بمفهومها الضيق المقتصر على المحافظة على النفس والسعى لتحسين الشئون الخاصة وتجنب كل ما من شأنه تهديدها . »

والدكتور سعدون يتجنب بهذا تجنبا اراديا واعيا كل محــاولة لمعرفة الأسباب المباشرة لهذا النشاط ، ويسعى لايجاد تفسير نهائى لها على حد تعبيره ، هذا التفسير يحدد « العوامل العميقة النهائية وراء مجموعة التصرف اليومى » أما هذه الدوافع العميقة فهى « المحافظة على الحياة » . أما هذا النشاط الخاص فهو كما ذكرنا ليس الا « تكيفا للأوضاع الاجتماعية القائمة » أى أنه نشاط تقرر نوعيته الظروف المحيطة اجتماعية كانت أم طبيعية . وعلى هذا فإن سلوك الفرد كما يقول نشــاط مفــروض من الخارج ، وليس نشاطا اختياريا صادرا من الداخل .

وفى الفقرة الثانية يتناول الدكتور سعدون بالتحليل النشاط التوجيهى العام . وموضوع هذا النشاط هو النظم السياسية والاقتصادية القائمة والبناء الاجتماعى والتقاليد والمؤسسات الفكرية والدينية والمستوىالعلمى والفنى القائم ، لا الظواهر الجزئية الناتجة من سعى الفرد اليومى للمحافظة على الحياة . وهو على عكس النشــاط الخاص تمــاما ، ليس تكيفا مع الظروف بل هو نزعة للسيطرة عليها . وإذا كانت المحافظة على الحياة هى المحرك للنشاط الخاص ، فان نزعة الخير فى الانسان التى هى جزء من ارادة الحق المطلق المجرد فى الكون ، هى القوة الدافعة على هذا النشاط . ولهذا

فهو نشاط طوعى ليس مفروضا من الخارج شأن النشاط الخاص ، بل صادر عن إرادة الانسان ، وهو أخلاقى تحركه ارادة الخير المستيقظة فيه . والسببية فى هذا النشاط عكس السببية فى النشاط الخاص . فالانسان يصبح قوة مسبِّبة . أما الأوضاع الاجتماعية والطبيعية فتصبح قوى متكيفة . والنشاط الخاص يتكيف به الانسان بسلوكه وتفكيره للاطار الاجتماعى الذى يعيش ضمنه ، أما النشاط التوجيهى العام فهو نشاط يغير به الاطار الاجتماعى نفسه بين فترة وأخرى من التاريخ » واذا كان الدكتور سعدون قد رد النشاط الخاص الى الانسان الفرد المجرد كما ذكرنا فانه ينسب النشاط التوجيهى نفسه الى « قسم من الناس تنبهت واتسقت بهم ارادة الحق قبل غيرهم » ثم لايلبث الدكتور سعدون أن يقيم اتحادا جوهريا بين النشاط الخاص والنشاط التوجيهى . فالحقيقة الأصيلة فى الحياة كما يقول « هى نزعة الحق (المتمثلة فى حب المحافظة على الحياة وشروط استمرارها وتحسينها ما أمكن) . ولكن الانسان قد يسلك لتحقيق ذلك طرقا مختلفة تارة عن طريق تغيير أسس المجتمع الراهنة وتارة بالتكيف لها » وعلى هذا فان القوة الايجابية فى التطور البشرى هى ارادة الخير فى الانسان . والانسانَ هنا ليس هو الفرد المجرد ونشاطه الخاص ، لأنه مجرد قوة متكيفة ، وانما هو « قسم من الناس » ، لا تحديد له غير ماتتسم به ارادة الخير . والدكتور سعدون يفسح أحيانا هذا القسم من الناس حتى يشمل الأمة أو حتى الجنس البشرى . على أن القوة الأصيلة فيه هى إرادة الخير . أما الظروف أى الأوضاع الاجتماعية والطبيعية فليست الا قوة سلبية . ان الانسان أخيرا « هو القوة التى تخلق وتسيطر على التطور ، وجوهره الأصيل نزعة الخير . هذا هو اتجاه السببية فى التطور الاجتماعى » كما يراه الدكتور سعدون .

وقبل أن ننتقل الى تطبيق هذا المذهب على المجتمع العربى نتوقف قليلا لمناقشته .

لعل أبرز مايميز هذا المذهب هو منهجه التجريدى الخالص الذى يسعى

الى عزل الظواهر عن نسيجها المتشـابك ، واخفاء فروقها الذاتيـة من ناحية ، وقسماتها المشتركة من ناحية أخرى ، ثم تفسيرها تفسيرا غائيا يجمد حركتها ويفقدنا الادراك الموضوعى بقوانينها الموجهة . فالانسان الفرد فى اطار هذا المذهب انسان فرد مجرد ، لاينتسب الى وضع اجتماعى معين ، يقف به ازاء المجتمع والطبيعة . والطبيعة والمجتمع على السـواء تفتقدان خصائصهما الذاتية وتتوحدان ازاء هذا الفرد فى صيغة واحدة هى « الظروف » . وعلى الرغم من أعتراف الدكتور سعدون بأن كل نشاط خاص فهو نشاط اجتماعى ، الا أنه لا يعبأ كثيرا بهذه الحقيقة الكبيرة ، ويرى فيها سعيا الى ادراك الأسباب المباشرة . ولهذا يجرد هذا النشاط من دلالته الاجتماعية ليصل الى أسـاسه النهائى على حـد تعبيره وهو المحافظة على الحياة ، ويجعل من هـذا النشاط الخاص مجـرد تكيف للظروف . ولاشك أن المجتمع والطبيعة حقيقتان موضوعيتان لكل منهما قوانينه الموضوعية المتميزة الخاصـة ، ولا شك كذلك أن الفرد كائن اجتماعى ، له ذاتيته الخاصة ، ولكن له كذلك وظيفته الاجتماعية ، فهو ليس مطلق فرد ، والا لعجزنا عن تفسير نشاطه الفردى الخاص ، كما يعجز هذا المذهب . ففى اطار هذا المذهب يصبح نشاط فورد الاحتكارى العالمى هو نفسه نشاط بائع الفول فى حوارى القاهرة ، ونشاط العامل الصناعى هو نفسه نشاط صاحب المصنع ، ونشـاط المالك الاقطاعى هو نفسـه نشاط العامل الزراعى ، أو سمسار القرية ومرابيها ، وهكذا . فلاشك أن هؤلاء الأفراد جميعا يتفقون فى أساس واحد هو المحافظة على الحياة وعلى الكسب ورفع مستوى معيشتهم ، ولكن ماهو الأساس المميز بينهم فى مذهب الدكتور سعدون ؟ لاشىء على الاطلاق ! إن حرصه على الوصول الى مايسميه بالأسباب النهـائية ، قد دفعه الى البحث عن علل بيولوجية وسيكولوجية تارة ، أو أخلاقية تارة أخرى ، لاتصلح أساسا للتمييز بين أنواع النشاط الانسانى أو لتغيير القوانين الداخلية لحركة المجتمع .

والدكتور سعدون من ناحية أخرى يجمد العلاقة بين هذا النشاط

الفردى الخاص وبين المجتمع أو الظروف . فهو يقرر بأن الانسان هو صانع قوانين المجتمع ، دون أن يحدد لنا معنى أن يصنع الانسان قوانين المجتمع ، ولا أن يفسر لنا نوعية هذه القوانين أو نوعية هذا المجتمع . فلا شك أن لكل مجتمع قوانينه الخاصة التى تنبع من بنائه . فقوانين المجتمع الاقطاعى غير قوانين المجتمع الرأسمالى غير قوانين المجتمع الاشتراكى . وليس من الدقة العلمية أن نطلق الحكم بأن مجرد الانسان هو صانع القانون . فالقوانين لاتصنع ، وانما توجد وتحقق موضوعيا فى المجتمع بحسب البناء الانتاجى لهذا المجتمع . أما القوانين الوضعية التى يسنها الانسان ، فهى فى الحقيقة مجرد تنظيم للعلاقات الانسانية على ضوء القوانين الاجتماعية الموضوعية القائمة فعلا . وعلاقة الانسان بالقانون ليست علاقة مجردة ، بل هى علاقة ديناميكية حية تتحدد بطبيعة هذا القانون ، ونوعية الوظيفة الاجتماعية لهذا الانسان . ولهذا فمن التعسف أن نقول أن كل نشاط فردى خاص ليس الا تكيفا للظروف وليس إلا مسلكا مفروضا من الخارج لااختيار فيه . فكل نشاط فردى خاص نشاط اختيارى ، ولكنه بغير شك كذلك نشاط مشروط ومحدود بالأوضاع الاجتماعية القائمة . ولهذا فان الاختيار والتحديد « أو الاشتراط » معا يخلقان نوعية هذا النشاط الخاص . فعنصر الاختيار يحدد موقف الفرد من النظام القائم ، وعنصر الاشتراط أو بتعبير آخر طبيعة النظام القائم تحد من النشاط الخاص أو تطلقه وتنميه . ومن هنا ينبثق معنى الصراع الاجتماعى . ولهذا فلا سبيل الى القول بأن النشاط الخاص مجرد تكيف وانه نشاط مفروض لا اختيار فيه . اذ أن هذا لن يفسر لنا ماتبينه الدكتور سعدون بنفسه من تناقض وصراع داخل الوضع الاجتماعى القائم ولن يفسر لنا كذلك واقع التطور الانسانى .

على أننا من ناحية أخرى لانستطيع أن نسلم بما يسميه الدكتور سعدون بالنشاط الخاص وحده . فكل نشاط خاص هو نشاط عام كذلك . ولا نستطيع أن ننظر هذه النظرة الجانبية الى النشاط الخاص ،

دون أن نزيف حقيقته . فهناك بغير شك مسلك خاص فى السياسة والتجارة والمعاملات والأدب .. الخ .. الخ .. ولكن كل مسلك خاص هو مسلك عام فى الوقت نفسه . لأنه مسلك اجتماعى . وخصوصيته لاتلغى عموميته ، وعموميته لاتطمس خصوصيته . وبدون هذا سنعجز عن تحديد نوعية هذا النشاط ووظيفته . بل سنجمع فى دائرة واحدة ، الانتهازى والثورى والطفيلى والمنتج والرجعى والتقدمى . على أن الدكتور سعدون يسعى للخروج من هذا المأزق باضافة قوة تفسيرية للنشاط الفردى الخاص غير القوة البيولوجية والسيكولوجية المتمثلة فى « المحافظة على الحياة » وأعنى بها القوة الأخلاقية . فهو يميز فى النشاط الخاص بين النشاط المفيد والنشاط المحايد والنشاط الضار . على أن هذا لايتيح لنا كذلك تحديد نوعية النشاط الخاص تحديداً اجتماعيا واضحا . بل إنه يطمس معرفتنا بنوعيته الحقيقية . اذ أن الفائدة والضرر تقدران فى نهاية الأمر على ضوء الملابسات الاجتماعية .

فأبو رجيلة مثلا رجل من رجال المال فى مصر ، يستثمر أمواله فى مرفق حيوى نافع هو النقل . ومن جهة النظر الأخلاقية البحتة التى يعرضها الدكتور سعدون نقول إن عمله هذا مفيد لنفسه ومفيد للآخرين . ولكننا نعرف أن أبو رجيلة واحد من فئة الاحتكاريين فى مصر ، وأنه يحتكر النقل ويسعى لتوسيع احتكاره . وقد يقول هنا الدكتور سعدون ان استثمار أمواله فى النقل عمل غير مفيد وغير أخلاقى ، لأنه يقوم على الاحتكار ، والاحتكار يعرقل نمو المجتمع . وعلى هذا فماهى القيمة لتفسير النشاط الخاص على أساس أخلاقى اذا كنا لانستطيع تقدير النفع والضرر الا على أساس اجتماعى سليم ؟ إن الأساس الأخلاقى الخالص غير كاف فى الحقيقة لتحديد نوعية النشاط الخاص ، وإنما يكون هذا بتحديد الدلالة الاجتماعية العامة والوظيفة الاجتماعية العامة للنشاط الخاص على ضوء الملابسات الاجتماعية القائمة .

ولهذا لم ينجح الدكتور سعدون فى تحديد نوعية النشاط الخاص ..

لتجنبه البحث عن الأسباب الاجتماعية العامة لهذا النشاط واقتصاره على الأسباب البيولوجية والسيكلوجية والأخلاقية .

ولم ينجح كذلك فى تحديد نوعية ما يسميه بالنشاط التوجيهى العام لتذرعه بذات المنهج التجريدى ولاقتصاره على الأسباب الأخلاقية والدينية الكونية .

إنه يلجأ فى تفسيره للتطور الاجتماعى الى البحث عن « قسم من الناس » مطلق ، قسم من الناس دون تحديد ، يميزهم بما يشيع فى وجدانهم من إرادة الحق المطلق والخير . ولا أعرف فى الحقيقة كيف نفسر التطور الاجتماعى بارادة الخير ، إن لم نحدد معيارا موضوعيا للتمييز بين الخير والشر ، بين الحق والباطل ، وإن لم نتبين قوانين الواقع الاجتماعى تبينا موضوعيا سليما

ان دالاس يتحدث عن ارادة الخير والعدالة والحرية والحق وهو يتذرع بذات هذه الكلمات المجردة نفسها ليعمل على توسيع رقعة الاستعمار الأمريكى وزرع أحلافه وقواعده العسكرية فى كل مكان وشن حرب عالمية ثالثة ، حقا ، إننا نقول انه كاذب منافق ، ولكن مامعيار كذبه ونفاقه ؟ إننا لا نملك جهازا لاثباته . ولسنا بحاجة الى هذا الجهاز .

إننا ندرك أنه عدو للخير والعدالة والحرية والسلام . ندرك هذا إدراكا اجتماعيا موضوعيا ، لأنه يمثل « قسما من الناس » له نوعية طبقية خاصة . هى الاحتكار . انهم احتكاريون استعماريون تدفعهم ارادة المحافظة على الحياة (!) والرغبة فى الحد الأقصى للكسب ، الى توجيه المجتمع البشرى لخدمة مصالحهم وأطماعهم . إننا اذن ندين دلاس لا كنشاط خاص فحسب ولا كنشاط عام توجيهى فحسب ، وانما كنشاط خاص وعام معا ، له نوعية اجتماعية . وبهذه النوعية الاجتماعية التى تحدد بطبقته الاحتكارية اكتشف زيف معانى الخير والعدالة والحرية والسلام فى كلامه . وبهذه النوعية الاجتماعية اكتشف كذب دعوى الخير فى مشروع النقطة الرابعة ، فى كتاكيته وأطعمته وخدماته الفنية ، واكتشف بطلان دعوى الخير والحق والحرية فى المشروعات الاستعمارية الخاصة بالأحلاف

والقواعد العسكرية والأمن المتبادل . اننى لا أنفى العمل من أجل الخير والحق ، ولكننى أقول إننا لكى ندرك قوانين التطور الحق ، ملزمون بأن تتبين قوانين الحركة الموضوعية للمجتمع الخاص ، وللأوضاع العالمية ، لا أن نغلق عيوننا ووجداناتنا داخل قماقم من كلمات عامة مجردة تطمس أمامنا سبل النضال .

على أن الدكتور سعدون فى الوقت الذى يميز النشاط الخاص بأنه تكيف مفروض ، ويميز النشاط التوجيهى العام بأنه اختيار طوعى ، فانه سرعان مايوحد بينهما ويتخذ لهما أساسا واحدا ، هو نزعة الحق . وهكذا يصبح التكيف للأوضاع القائمة سواء بسواء كالعمل على تغييرها ، كلاهما سلوك انسانى ــ خاص وعام ــ تدفعه نزعة الحق .

وكان من الطبيعى أن يفضى المنهج التجريدى الذى اختاره الدكتور سعدون الى هذه النتيجة التى تكاد تجعل كل مسلك انسانى مسلكا نزاعا للحق فى جوهره .

والمشكلة الحقيقية التى يتجنب الدكتور سعدون الاستبصار بها هى نوعية المسلك ، نوعية الانسان ، نوعيتهما الاجتماعية أو بتعبير أدق نوعيتهما الطبقية فى كل مرحلة تاريخية من حياة المجتمع .

إن المسلك الخاص سواء بسواء كالمسلك العام التوجيهى ، يعبر عن مراتب وطبقات ووظائف اجتماعية ، بعضها متخلف ، وبعضها متردد وبعضها ثورى ، بعضها منتج وبعضها طفيلى لاينتج . ولسنا نقول شيئا على الاطلاق لو جمعناها جميعا فى صنف واحد نزاع للخير والحق . أو لو جعلنا قانون الحركة الاجتماعية هو ارادة الخير المتنبهة فى قسم من هؤلاء الناس . ولكننا نقول شيئا ونستطيع أن نفعل بما نقول أشياء ثورية حقا ، عندما نتبين هذه المراتب والطبقات والوظائف الاجتماعية وعندما ندرك قوانينها الموضوعية . وعندما نسيطر عليها بوعى وصلابة .

ان الدكتور سعدون يقول لنا إن هناك انسانا ما ، وظروفا ما ، ومجموعة ما من الناس ، تحركها ارادة ما للخير والحق ، لتحقيق تطور ما ، ولا أدرى

أى تفسير هذا للتقدم البشرى ، وأى نظرية هذه للثورة الاجتماعية . ولا أدرى كذلك كيف يستقيم تفسيرنا لحركة التاريخ لو استبدلنا كلمة الشر بكلمات الاقطاع والاحتكار والاستغلال والاستعمار ، واستبدلنا كلمة خير بكلمات التحرر والديمقراطية والرخاء والاشتراكية ، فقلنا ان الخير يهزم الشر ، وان التاريخ صراع متدرج بين ارادات الخير والشر وان الخير ينتصر دائما ثم سرعان ما يتكيف له الناس فيجمد ويتخلف ويصبح شرا ، ثم يبرز خير جديد ويعلو فى نفوس بعض الناس ، وهكذا . أىء تفسير نافع للناس هذا ، وأى وعى موضوعى فيه ، يتعلق به المناضلون لتجديد حياتهم وتطويرها ، وأى قانون يمكن أن يسيطروا به على واقعهم من وراء هذا التفسير ..

حقا إننا متفقون على السعى الى خير البشرية وسعادتها ورخائهـا ، ولكن ما نوعية هذا الخير ، وما نوعية العقبات التى تحول دونه ، وما هى القوانين الموضوعية الموجهة لحركة التقدم البشرى حقا ، لا هذه القوانين البيولوجية والسيكلوجية والأخلاقية التى تشتت الوعى وتطمس حركة الأشياء ، وتخفى حقائق الواقع وتجعل طريقنـا الصاعد سـحابا مزخرفا ، وطينا أجوف .

وفى تقديرى ان الذى دفع الدكتور سعدون الى هذا التفسير الأخلاقى لحركة التقدم الاجتماعى هو فشله فى التوفيق بين ايمانه بحتمية التطور ، وايمانه بفاعلية الانسان . فبدلا من أن يكتشف العلاقة الموضوعية بينهما التجأ الى الأخلاق الذاتية والأخلاق الكونية أو الدين بمعناه الشامل لتفسير هذه العلاقة . ولهذا جاء نقـده للماركسية نقدا لا يقـوم على أساس . فهو يتهم الماركسية بأنها أغفلت الصراع الطبقى والقول بحتمية التاريخ ، عندما عزت التطور لقوة خارجة عن الناس هى حركة المادة، وعندما قالت بأنه ليس للانسان دور ارادى ذاتى فى التطور بل ارادته وفكرته انعكاس لتطور الأوضاع المادية وعوامل الانتاج المحيطة به

والواقع أن صراع الاضداد هو المبدأ الأساسى فى الماركسية . وليس الصراع الطبقى الا التعبير عنه فى المجتمع والتاريخ . والماركسية لا تعزو قوانين التطور الاجتماعى الى قوة خارج المجتمع البشرى نفسه ، فالانسان جزء من هذا المجتمع . والماركسية لا تفصله عن المجتمع ولا تلغى فى الوقت نفسه ذاتيته وإرادته الحرة الخلاقة . ولعل القضية الرئيسية التى تواجه الدكتور سعدون فى الماركسية هى كيف نوفق بين قول الماركسية بأن فكر الانسان وشعوره انعكاس للقوانين الموضوعية ، وبين حرية ارادته

والواقع ان الماركسية لا تقول بأن الفكر والشعور انعكاس آلى لقوانين الحركة فى المجتمع والطبيعة . بل تقول بأن الفكر والشعور قد تكون نتيجة عملية معقدة تحققت على مدى تاريخى طويل وثمرة عمل اجتماعى مشترك . والانعكاس يتم بصورة معقدة كذلك ، ويتحقق خلال مشاركة الانسان العملية الاجتماعية ويتفاوت بتفاوت ملابساته الاجتماعية وخبراته الحية ، ووضعه الطبقى . على أن وعى الانسان وشعوره ليس مجرد انعكاس لقوانين الحركة الموضوعية بل هو بدوره قوة فعالة خالقة . وارادة الانسان الحرة تنبثق من مدى وعيه الصحيح بحقيقة هذه القوانين ومدى قدرته على السيطرة عليها . فحرية الانسان انما تقوم على وعيه بما هو ضرورى ، وعلى تحقق سيطرته على هذه الضرورة . وارادته بهذا المعنى ارادة ذاتية لأنها ارادة متفاوتة من شخص الى شخص . وهى ارادة خلاقة لأنها تتضمن القدرة على تغيير واقعه وتنمية حياته والتعجيل بتقدمه

ننتقل بعد ذلك الى الفقرة الأخيرة من بحث الدكتور سعدون الذى يطبق فيه هذا المذهب على قضية التقدم العربى

إنه يتبين بحق أن الأمة العربية ما تزال فاقدة لوحدتها السياسية ، وما تزال حريتها فى الداخل والخارج غير تامة ، وإن اقتصادها متخلف تسوده الفوضى فى التنظيم والتوزيع. على أن المشكلة فى رأيه لا تنحصر فى الاطار

الاجتماعى العام بل تجاوزته للفرد نفسه . فالفرد العربى بنشاطه الخاص قد تكيف مع الاطار العام المتخلف ونت فيه عقلية وسلوك وعادات منسجمة مع فساد هذا النظام . ثم يشير الدكتور سعدون الى قيام الجمهورية العربية المتحدة باعتبارها نشاطا توجيهيا يهدف « لاعادة سلطة الانسان العربى على ظروفه ومحيطه » . ولهذا يطالب بألا يقتصر النشاط التوجيهى للجمهورية العربية المتحدة على السيطرة على الظروف العامة وتغيير أسس المجتمع بل ينبغى أن يتعداه « لتغيير سلوك وتفكير الفرد نفسه » والدكتور سعدون لا يحصر القضية فى فساد وتخلف الأنظمة والقوانين والأوضاع العامة التى تشكل المجتمع ، ولا يرتضى الاكتفاء برد الفساد الى الاستعمار والاقطاع وانما القضية ان الفساد والتخلف قد وصل الى الفرد نفسه فأصبح سلوكه ودوافعه وتفكيره منسجما مع الواقع الفاسد . وأصبح بهذا معرقلا للتقدم . ولهذا يدعو الى « عمل توجيهى عام يصدر من صميم ارادة الأمة الحقيقية ليتغلب على الظروف الفاسدة » . و « ان قوة هذه الارادة التى تتفتح كما يقول « فى بعض الأفراد » تحتاج لتجميع وتنظيم وبلورة مستمرة » أما مهمتها التى يحددها فهى أن « تعمل على هز أعماق الوجدان فى الأفراد الآخرين وتقاوم الفساد والتأخر حتى تستطيع تحريك العجلة واحداث تغيير أساسى فى اطار المجتمع » فضلا عن « احداث تغيير فى الأفراد أنفسهم ليتم الانسجام » . وهو لهذا يدعو الجمهورية العربية المتحدة بعد أن حققت تغيرا جذريا فى الاطار العام فى القطرين سوريا ومصر ، أن توسع جهودها فى تحقيق تغير عميق فى أوضاع الشعب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتبديل شخصية الفرد ذاتها لتجعل نشاطه الخاص منسجما مع الصالح العام » .

ولست أختلف مع الدكتور سعدون فى أن حركة التحرر والتوحد العربى ما تزال تعانى ألوانا من التخلف السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى . ولست أختلف معه كذلك فى ضرورة احداث تغيير جذرى

عميق فى الأفراد . غير ان الحقيقة ان قضية التغيير الجذرى فى الأفراد غير منفصلة عن قضية حماية انتصاراتنا وتدعيم دولنا العربية المتحررة ومواصلة النضال لاستكمال تحرير بقية البلاد العربية وتصفية الاستعمار والقضاء على بقايا الاقطاع والاحتكار ، ورفع مستوى معيشة الشعب ، واشاعة الحريات الديموقراطية وتنمية الثقافة الوطنية ، وتطوير اقتصادنا القومى ... الى غير ذلك من المشروعات والأهداف العامة . فتغيير الفرد انما يتحقق بتغيير الأنظمة المتخلفة والقضاء على الأوضاع الفاسدة . فقضية تغيير الفرد ليست مجرد قضية تعليمية خاصة ، وانما هى قضية اجتماعية عامة ، دون اغفال لأهمية التعليم . ولا شك ان الأمر يحتاج الى خطة شاملة مدروسة تتفق مع احتياجاتنا الملحة وتنبع من ادراك موضوعى لواقعنا ولا تغفل الملابسات الدولية المحيطة بنا . فقضية المساهمة فى حماية السلام العالمى ، ومساندة الحركات التحررية فى العالم أجمع جزء لا يتجزأ من قضيتنا الوطنية والقومية . وتعاوننا المثمر مع كافة الدول الوطنية والاشتراكية وفى مقدمتها الاتحاد السوفييتى قاعدة أساسية لتدعيم استقلالنا وتطويره

على اننا لتحقيق هذه الواجبات ينبغى أن نتسلح بالوعى الصحيح لهذه الأهداف ، وبالوحدة بين كافة القوى الوطنية والتقدمية فى بلادنا . ولهذا فلعل أضعف ما فى هذه الفقرة الأخيرة من بحث الدكتور سعدون هى دعوته الى « عمل مصدره وأساسه ارادة الخير » يقوم به « بعض الأفراد » . وهذا التفكير هو بغير شك امتداد طبيعى لمقدمات بحثه السابقة ، امتداد لتجريده لنوعية الانسان ونوعية واقعه الاجتماعى .

إن ثورتنا العربية فى الحقيقة لتتطلع لا الى « بعض الأفراد » بل الى جبهة وطنية تضم كافة المنظمات والهيئات والعناصر الوطنية والتقدمية فى مختلف البلاد العربية ، جبهة متراصة متحدة ، تلتقى حول أهداف واضحة محددة ، وتكافح معا من أجل تحقيقها .

منذ ما يقـرب من عشرين عاما ، يدور فى بلادنا حوار غنى مع جان بول سارتر ..

وما أشد ما تنوعت طبيعة هـذا الحوار . ففى بعض الأحيـان كان استلهاما وتنمية لفلسفة هذا المفكر العظيم . وفى بعض الأحيان الأخرى كان خلافا فكريا مع هذه الفلسفة

وما أكثر ما انتقل هذا الحوار مع فكر جان بول سارتر ، الى صراع فكرى بين المثقفين العرب أنفسهم

والغريب أن المتحاورين كانوا يتبادلون المواقف من جان بول سارتر عندما ينتقلون من مناقشة قضايا الفلسفة المجـردة الى قضايا التعبير الأدبى . المؤيدون لفلسفة سارتر كانوا يختلفون مع نظريته فى الالتزام الأدبى ، والمختلفون مع فلسفته كانوا يؤيدون نظريته فى الالتزام . على أن نظريته فى الالتزام كانت كذلك مثار حوار وجدل وخلاف

وهكذا كان سارتر وجودا فكريا طوال هذه السنين ، يغذى حياتنا الثقافية ، ويخصب معاركنا الفكرية

وبعد عشرين عاما من هذا الوجود الفـكرى يقبل علينـا جان بول سارتر ، يتحـرك وجوده الحى فى بلادنا ، فوق أرض فكرية شـارك — جزئيا — فى صياغتها ..

ولا يقبل جان بول سارتر زائرا أو سائحا ، بل يقبل مفكرا يبحث عن الحقيقة . ويلتحم بصانعيها ويختار لنفسه موقعا من مواقعها المناضلة ، ويتحرك عطره الفكرى فى حياتنا الثقافية منعشا هـذا الحوار الفكرى

(*) المصور ١٠ مارس ١٩٦٧

التاريخى ، على نحو جديد

فخلال هذه السنوات العشرين ، تطور الحوار الفكرى فى بلادنا ، لا فى مستواه النظرى الخالص فحسب ، بل فى مستواه التطبيقى كذلك . لم يعد مجرد حوار فكرى مغلق بين المثقفين ، بل أصبح كذلك امتحـانا للفكر بالواقع ، بالممارسة ، بالعمل ، لم يعد تبشيرا برأى ، بل أصبح توظيفا للرأى فى صناعة الحاضر ، وصياغة المستقبل

وخلال هذه السنوات العشرين كذلك لم يكن جان بول سارتر رأيا جامدا أو متحركا فى كتاب ، بل كان طائفة من المواقف العملية الايجابية ، التى تجعل من هذا المفكر الفرنسى الشجاع ضميرا واعيا لانسان هذا العصر كله ..

وخلال هذه السنوات تغير موقفى الفكرى المتواضع مع هذا المفكر العظيم ، على أنحاء مختلفة

عشت مع الوجودية وبها رحلة فكرية عاصفة ، بعد رحلة طالت مع نيتشة وبرجسون . وجدت فيها ايجابية ذاتية خلاقة ، وعشتها معايشة أقرب الى معايشة المتصوفين ، وكانت مسلكى الفكرى المتوتر القلق ، فى مطلع حياتى الفكرية . ثم سرعان ما وجدت فى هذه الذاتية الايجابية الخلاقة ، مجرد ذاتية ، عندما تفتحت على حقائق الأوضاع الاجتماعية فى بلادى ، بل وجدت فى هذه الذاتية موقفا سلبيا خانقا ، لا يفضى الى موقف حقيقى . وهكذا تحولت من الوجودية ، الى الفكر العلمى ، فلسفة وسلوكا وموقفا اجتماعيا . وأحسست أننى انما أتحول من النقيض الى النقيض ..

كانت الحرية التى تقول بهـا الوجودية ، تتخذ منطلقها من الذاتية . وكانت الحرية التى يقول بها الفكر العـلمى ، تتخذ منطلقها من الوعى بالظروف الموضوعية المحيطة بالذات الانسانية

وأحسست بمنطق الحياة من حولى ، أقوى من منطق الوجودية

كان مجتمعنا يعانى ويختنق من قيود الاستعمار والاقطاع والرأسمالية والتخلف وكانت الحرية فى المعرفة الواعية بحقيقة هذه القيود ، والنضال الواعى القضاء عليها

والذى لاشك فيه أن كل اختيـار كل إنما ينبع من الذات ، كمـا تقول الوجودية ، ولكن الحرية لاتتحقق بالذات ، وانما بالاشتباك مع الموضوع ، بالوعى بالموضوع ، بتغييره وتوجيهه لمصلحة « الانسان ــ المجتمع » ثم « الانسان ــ الفرد » بعد ذلك

وفضلا عن هذا ، فان الاشتباك مع الموضوع ، لا يتم فرديا وانما يتم بالحركة الجماعية ، أى يتم موضوعيا

***

وهكذا اختلف طريقى مع الوجودية . ولا أدرى هل اختلف طريقى مع فكر جان بول ســارتر أو مع الفكر الوجودى فى بلادنا بوجـه خاص ، وكان ــ وما زال ــ يعبر عنه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى ..

على أن مواقف جان بول سارتر العملية كانت تحيرنى فى الحقيقة . كانت اختيارا واعيـا للموضوع ، ومشاركة مخلصة فى تخليصه من قيوده ، وفعلا ايجابيا لخدمة قضايا التحرر والتقدم الاجتماعى والسلام . لم يكن الفعل العشوائى الذى قال به أندريه جيد هو فعل جان بول سارتر بل كان فعله فعلا واعيـا هادفا ملتزما بل كان فعـلا واعيا هادفا ملتزما بالانسان . ولم تكن أفعـاله تتنوع وتتناقض ، فى الفـكر والاختيـار والسلوك ، بل كانت تتنوع ولكنها تتجانس وتتحد ــ فى الوقت نفسه ــ هدفا واختيارا ومسلكا

***

وهكذا كانت مواقف جان بول سارتر العملية ، فى كثير من الأحيان

نقدا عمليا لفهمي الخاص لفلسفته (١)

على أن التطبيق العملي لما أومن به من فكر علمي ، كان في كثير من الأحيان يصطدم ببعض النواقص التي تجعل من القضايا التي تثيرها الفلسفة الوجودية قضايا بالغة الجدية

لقد تحققت في بلاد كثيرة من عالمنا المعاصر سيطرة الانسان الموضوعية على قيوده الاجتماعية ، وتحرر الانسان من هذه القيود ، وتوفرت له الحرية الاجتماعية ، ولكن ظلت حريته الفردية ، حريته الفكرية ، حريته السياسية ، في محنة قيد جديد !

أليست هذه هي مأساة المرحلة التي تسمى بالستالينية في الاتحاد السوفييتي ..

وعلى هذا فإن الحرية الاجتماعية التي تتوفر بالاشتراكية ، بسيطرة الانسان على قوانين وجوده الاجتماعية ، لا تفضي بذاتها الى الحرية الفردية ، وإنما هي معركة أخرى . إنها معركة لايتوفر الانتصار فيها بغير الانتصار في معركة الحرية الاجتماعية ــ هذا حق ــ ولكنها معركة متميزة على أية حال . إن هذا لايضعف من إيماننا بموضوعية الحرية ، بأنها ظاهرة تتحقق بالسيطرة الموضوعية ، بمعرفة قوانين الحتمية التاريخية والاجتماعية والسيطرة عليها بوعي الانسان وارادته . ولكن هذه السيطرة الجماعية تتم بجهاز للسلطة . وجهاز السلطة قد يصبح لا مجرد أداة للتحرر الاجتماعي ، بل يصبح أداة جمود فكري ، وقهر سياسي للمجتمع المتحرر الجديد . وهكذا نتعلم أن الحرية الاجتماعية ينبغي أن ترتبط بها حرية سياسية وفكرية ، وان أداة السلطة في مجتمع الحرية

---

(١) الا أن موقف سارتر بعد ذلك الذي كشف عن انحيازه الكامل للعدوان الاسرائيلي وتستر على جرائمه ، بل على جوهره الصهيوني الرجعي الاستعماري ، يعد ــ في الحقيقة ــ لا مجرد ارتداد عن الفكر الانساني الملتزم بالحرية ــ على الاقل ــ في صورتها العملية ، بل هو كذلك فضح لحقيقة الموقف الوجودي الذي لا يعني التزامه بالحرية الا موقفا ذاتيا خالصا يفتقد الاساس الموضوعي الصحيح للحرية بل يناقض ، بل قد يخونه كذلك عمليا .

الاجتماعية ينبغى أن تفسح المجال لأنشط حركة جماهيرية ، منظمة ، تكون هى السلطة الفعلية فى هذا المجتمع . بهذا تتحقق الحرية الاجتماعية لا على حساب الحرية السياسية والفكرية بل بفضلها . وهكذا تتسع الحرية السياسية والفكرية ، كما تتسع الحرية الاجتماعية كذلك

هذه بعض ما كانت تثيره فى النفس فلسفة جان بول سارتر

ان اختلافنا معها فى بعض الأوجه ، ما كان يقلل أبدا من قيمتها الايجابية المحركة فى حياتنا الفكرية والاجتماعية على السواء

على أن لقاءنا بجان بول سارتر لقاء حيا مباشرا قد أثار فى حياتنا الفكرية كما ذكرت قضايا جديدة

ففى مساء السبت الماضى ألقى جان بول سارتر محاضرة قيمة فى جامعة القاهرة عن « دور المثقف فى المجتمع المعاصر »

وعلى الرغم من أن المحاضرة تكاد تقتصر على دور المثقف فى المجتمعات الأوروبية الرأسمالية ، الا أنها تثير قضايا ذات طابع عام

فلقد عرّف سارتر المثقف بأنه العالم الذى يخرج باهتمامه وعمله من حدود علمه المتخصص ، الى آفاق المصالح الانسانية المشتركة . وهذا تعريف صحيح بغير شك

فالثقافة بهذا المعنى تصبح موقفا حضاريا إيجابيا شاملا ، وليست مجرد تخصص مهنى محدود . ان المثقف بهذا المعنى هو المفكر العملى ، الذى يتسم فكره وعمله بصفة الشمول الانسانى . على أننا فى اطار هذا التعريف الصحيح ينبغى أن نميز بين أنماط من المثقفين

هناك المثقف الذى يطلق عليه جان بول سارتر اسم العالم القلق ، الذى يعيش متناقضات عصره ، ولكنه لا يستطيع بالوعى والعمل أن يتخلص منها ..

وهناك المثقف الذى يعى هذه المتناقضات ، وقد يشارك بالرأى ، أو التوقيع ، أو المظاهرة ، أو العمل الجماعى العام فى كشف حقيقتها أو التوعية

بها أو الاحتجاج عليها

وهو مثقف على درجة كبيرة بغير شك من الوعى والايجابية . ولكن هناك المثقف الثورى الذى يرتفع وعيه وترتفع إيجابيته الى الفعل العلمى المنظم لتغيير الواقع الاجتماعى الاستغلالى المحيط به ، تغييرا جذريا أو لتنمية هذا الواقع الاجتماعى وتطويره ان كان متقدما ثوريا ، فضلا عن المشاركة الفعالة الواعية المنظمة فى معارك التحرر والتقدم والسلام . فعندما يمتزج لدى المثقف الوعى العلمى ، بالعمل المنظم ، بالمشاركة الفعالة فى التغيير الاجتماعى والحضارى الجذرى ، يصبح مثقفا ثوريا

إن كثيرا من المثقفين فى أوروبا ، بل فى البلاد النامية ، لاننكر عليهم وعيهم المتقدم ، ومشاركتهم الايجابية العامة فى قضايا الانسان ، بالكلمة أو التوعية ، أو كشف الحقيقة ، ولكن تبقى بعد ذلك قضية العمل العلمى المنظم لتغيير الواقع الموضوعى نفسه

وهذه مرتبة أخرى للمثقف تجعل منه مثقفا ثوريا

ولعل هذا ينتقل بنا الى قضية أخرى أثارها جان بول سارتر فى محاضرة السبت الماضى ، هى العلاقة بين المثقف والسلطة

لقد وضع جان بول سارتر المثقف فى مواجهة السلطة . وهذا صحيح بغير شك فى المجتمعات الرأسمالية والاقطاعية . ولكنه صحيح كموقف فكرى على اطلاقه . أما من الناحية العملية ، فالقضية تحتاج الى مزيد من الوضوح ..

فالسلطة فى الحقيقة — حتى فى المجتمعات الرأسمالية — ليست مجرد جهاز الدولة المركزى ، بل هى كذلك الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية والسياسية الأساسية . فما موقف المثقف الثورى من جهاز السلطة بهذا المعنى الواسع . إنه يناصب العداء للسلطة الرجعية والاستغلالية ، ولكنه لايكتفى بموقف الرفض العملى منها فحسب ، بل يناضل داخلها وخارجها من أجل تغييرها والاستبدال بها سلطة ثورية . إن

مواجهة السلطة الرجعية من الخارج بالرفض والعداء ، لا يكفى وحده ، بل لابد من النضال فى مختلف مستويات السلطة ، كهياكل أساسية فى المجتمع من أجل هذا التغيير

ولعل هذا يذكرنى بحوار فكرى بالغ الخصوبة يقوم به اليسار الجديد فى انجلترا . انه يناقش قضية العلاقة بين حزب العمال والسلطة ، ويرى ان انتصار حزب العمال فى الانتخابات وتشكيله للوزارة البريطانية ، لا يغير من الهيكل الأساسى للسلطة الرجعية ، بل يجعل هذا الحزب فى قبضة هذه السلطة القائمة والمسيطرة على المجتمع كله . ولهذا يطالب اليسار الجديد ، بأن يكون العمل السياسى لليسار الجديد ، هو عمل من داخل هذه الهياكل الأساسية للمجتمع من أجل تغييرها

بهذا لا تصبح حكومة حزب العمال مجرد حكومة عليا لا تمثل السلطة الفعلية ، وإنما يشارك حزب العمال بأجهزته ولجانه ، ومنظماته وأعضائه فى صراع واع حاد فى مختلف الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية من أجل تغييرها

ولست هنا أناقش فلسفة حزب العمال ، وإنما أضرب مثلا بأسلوب للعمل الاجتماعى فى مواجهة سلطة معادية

ولعلى أضرب مثالا آخر من خطة الحزب الشيوعى الايطالى . إنه يكافح من أجل ما يسميه بالديموقراطية الهيكلية . والديموقراطية الهيكلية تعنى النضال من أجل تغيير الهيكل الأساسى للدولة والمجتمع خلال المشاركة الفعالة فى مختلف مجالات العمل الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والثقافى وهكذا ..

وما أحب أن أطيل فى الأمثلة ، ولكن أقصد من ورائها أن أوضح أن الموقف من السلطة المعادية لا ينبغى أن يكون مجرد احتجاج رومانطيقى إن كان موقفا فرديا ، أو مجرد رفض أو تمرد جماعى يمكن أن يؤدى الى بعض التغييرات الاصلاحية ، بل ينبغى أن يصبح كذلك فعلا اجتماعيا

منظما واعيا ، لتغيير الهيكل العام للمجتمع والسلطة

إن هذا ليس استسلاما للسلطة المعادية ، ولا تسليما لهـا ، وإنما هو نضال يتخذ شكل العمل الايجابى من خارجها ومن داخلها على السواء بالمعارضة وبالعمل الجماهيرى السياسى من خارجها ، وبالعمل الايجابى لتغييرها من الداخل كذلك . إنه اشتباك مع السلطة فى مراكزها المختلفة العلوية منها والقاعدية ، من أجل أن تصبح السلطة للشعب . هذا فيما يتعلق بالسلطة الرجعية ، وهذا هو موقف المثقف منها ، ملتزما فى هـذا بأهداف التغيير الثورى ، متحركا مع الفئات المنتجة ، ممتزجا مع نضالاتها فى مختلف المجالات . أما فى المجتمعات الثورية التى تعبر فيهـا السلطة عن إرادة الشعب العامل ومصـالحه ، فموقف المثقف الثورى من هـذه السلطة ، ليس هو مجرد التأييد بل المشاركة الايجابية الفعالة على مختلف المستويات لتحقيق الأهداف الثورية للمجتمع ، ولتثبيت هذه السلطة ، لا بمعنى تثبيت مركزيتها وتجميد هذه المركزية ، بل بمعنى توسيع هذه السلطة حتى تصبح بحق سلطة للشعب العامل ، مزيدا من الديموقراطية فى السلطة المركزية ، ومزيدا من السلطة الفعلية لجماهير الشعب العامل

ففى مجتمعنا ، تفسح السلطة لجماهير الشعب العامل ، فيشارك العمال والفلاحون فى مجلس الأمة ، ويشارك العمال فى مجالس ادارات الشركات ، وتقوم الجماعات القيادية بدور فعال فى الانتاج والخدمات ، ويعمق دور الحكم المحلى ، وتنشط الحركة الجماهيرية المنظمة ، لمواجهـة مشكلات المجتمع وتحقيق أهدافه ، وتتخذ الخطوات لتكوين المجـالس الشعبية المختلفـة . أين يكون موقف المثقف الثورى من هـذا كله . إنه موقف المشاركة الايجابية مع السلطة ، وفى السلطة ، بمعناها الاجتماعى الشامل مشاركة تذيب الفوارق بين الطبقات وتقضى على بقايا التخلف ، وتحل مشكلات الانتاج والتنمية ، وتدفع المجتمع الى الأمام لتحقيق أهدافه الثورية ..

ان ارتبـاط المثقف الثورى بالسلطة فى المجتمعات الثـورية ، قسمة أساسية من ثوريته ، والا كان مجرد متفرج من بعيد

وعلى هذا فلانستطيع أن نحدد للمثقف موقفا إطلاقيا من السلطة إما معها وإما ضدها . حقا ، انه إما معها وإما ضدها . ولكن القضية هى كيف يكون معها وكيف يكون ضـدها . والحسم فى هـذه القضية يكون بالعمـل الاجتماعى والسياسى الذى يشارك فى التغيير أو التطوير الجذرى للمجتمع خلال هياكله الأساسية

ولعل هذه القضية تنتقل بنا الى قضية أخرى أثارها جان بول سارتر فى محاضرته القيمة يوم السبت الماضى ، هى موقف المثقف من الحزب

فبرغم ان جان بول سارتر قسم المثقفين الى قسمين قسم يعمل داخل الحزب وقسم يعمل خارج الحزب ، ودعا الى أهمية هذا التواجد داخل الحزب وخارج الحزب على السواء ، الا أن محاضرته كادت توحى بأن العمل خارج الحزب ، خارج التنظيم السياسى ، أشد فاعلية من العمـل داخل الحزب ..

فالمثقف داخل الحزب معرض لأن تفرض عليه توجيهات قد تتعارض مع وجهة نظره . والمثقف داخـل الحزب معرض لأن يخضع لتكتيكات مرحلية قد تتعارض مع الأهداف الأخيرة

ولهذا فوجود مثقف آخر خارج الحزب يتيح اقامة الحوار ، ويتيح مواجهة المتناقضات ، ويتيح حرية أكبر للتعبير والعمل

ولا شك أن موقف جان بول سارتر من هذه القضية إنما ينبع من موقفين آخرين ..

انه ينبع أولا من بقايا الفهم الوجودى الذاتى للحرية ، وهو ينبع ثانيا من تجربة الأحزاب التقدمية فى أوروبا ، وما تورطت فيه خلال المرحلة السابقة من جمود وتزمت ، قضت على روح الحرية والصراع داخل هذه الأحزاب ..

وقبل أن نعرض لهذه القضية الأخيرة بالذات ، ينبغى أن نتفق أولا على مفهوم العمل الثورى

لا شك أن العمل الثورى هو نضال فى مواجهة متناقضات اجتماعية ، لحلها والارتفاع عليها بالتغيير الجذرى

على أن هذا النضال كى يحقق هدفه الثورى ، هو بالضرورة نضال جماعى علمى منظم . فبدون الجماعية ، وبدون الوعى العلمى ، وبدون التنظيم يصبح النضال صرخات احتجاج ، أو مظاهرات تمرد . ولسنا نقلل من هذا كله ، ولكنه ليس السبيل لتحقيق التعبير الثورى

والقضية هى : كيف يتم العمل الجماعى العلمى المنظم ، بدون خنق لحرية الخلاف الفكرى ، وبدون قهر للصراع الفكرى ، وبدون قيد على المبادرات الفردية ، والتنوع الخلاق فى الفكر والعمل ؟

إن الاجابة عن هذه القضية لاتكون بالخروج على التنظيم ، على الحزب ، لأن تجربة التنظيم وتجربة الحزب قد عانت من نواقص ومتناقضات داخلية ، بل تكون بالبحث عن أشكال تنظيمية وحزبية تتيح الحرية الديموقراطية والتنوع والإبداع والخلاف والصراع والمبادرة داخلها ، أى بالبحث عن شكل تنظيمى ملائم للعمل السياسى والاجتماعى ..

ان كل عمل انسانى لا يتحقق له الشمول ، بغير أن يكون جماعيا منظما ، والجماعية والتنظيم ليستا حدا لحرية الفرد ، بل ينبغى أن تكونا حماية ورعاية وازدهارا وإطلاقا لهذه الحرية

وكل عمل سياسى جاد وهو عمل تنظيمى مهما تنوعت أشكال التنظيم واتسمت بالمرونة والرحابة ، والأعمال الخالية من التنظيم قد تصلح سبيلا للتوعية العامة ، أو للاثارة العامة ، أو للكشف عن الحقيقة أو الفضح للأخطاء والجرائم ، أما التغيير الاجتماعى الجذرى ، فلا يتم بغير تنظيم ، بغير عمل علمى جماعى منظم

وهذه ليست قضية مقصورة على المجتمعات الثورية وحدها بل هى قضية كل مجتمع ، قضية كل عمل ، يسعى الى أن يحقق تغييرا أو يواصل تغييرا ..

وفى البلاد حديثة النمو تجارب تنظيمية جديدة . لعلها فى مظهرها تتخذ شكل الحزب الواحد ، ولكنها فى حقيقتها تمثل تنظيما اجتماعيا جديدا يضم كل الفئات ، التى ترتبط مصالحها بالتقدم الاجتماعى . وهو تنظيم مرن ، يغلى بالمتناقضات الحية ، والحوار الحر .

وفى بلادنا يقوم الاتحاد الاشتراكى وهيكله السياسى ، شكلا تنظيميا جديدا ، يجمع الفئات الشعبية العاملة ، التى ترتبط مصالحها بالاشتراكية ، ويتم بينها حوار متصل ، ويتحقق بينها انصهار عميق بالتوعية الفكرية والعمل السياسى والاجتماعى المنظم .

واذا كان وجود المثقف خارج الأحزاب فى المجتمعات الأوروبية ظاهرة نجمت عن أخطاء هذه الأحزاب ، فإنها ظاهرة مؤقتة لاتصلح أن تكون تشريعا عاما ..

إن وجود هؤلاء المثقفين خارج التنظيمات التقدمية يحرمهم بالضرورة من أن يكونوا قوة فىالتغيير الاجتماعى ، كما يحرم هذه التنظيمات منهم .

وإذا كان التنظيم هو القوة الاجتماعية لإحداث التغيير الثورى ، فإن المثقف الذى يقف خارجه ، لا يشارك فى عملية التغيير هذه ــ مالم يكن يتحرك فى اطاره ملتزما بمبادئه ــ ولهذا لايصح أن يكون مثقفا ثوريا .

وفى البلاد التى تبنى مجتمعاتها بناء ثوريا ، أو التى تسعى لتغيير السلطة فيها تغييرا ثوريا ، تكون ثورية المثقف بمدى ارتباطه والتزامه بالتنظيم الذى يتحمل مسئولية البناء والتغيير ، تكون بمدى مشاركته الفعالة فى البناء والتغيير .

وخلاصة هذا كله ، أن ثورية المثقف ، إنما هى وعى شامل باحتياجات إنسانية شاملة ، وضرورات اجتماعية شاملة ، خارج حدود مهنته أو

تخصصه ، وهى فى الوقت نفسه مشاركة فعالة فى تحقيق التغيير الحضارى والاجتماعى الشامل لا بالتوعية فحسب ، ولا بكشف الحقيقة فحسب ، بل بالعمل الاجتماعى العلمى المنظم كذلك أى بالالتزام المنظم .

إن جان بول سارتر وأمثاله من جلة المفكرين والعلماء والكتاب الذين يناضلون نضالا ايجابيا من أجل قضايا التقدم والسلام بغير التزام بتنظيم سياسى محدد ، هم ظاهرة إيجابية بغير شك ، وهم بأسمائهم الكبيرة ، وأفكارهم قوة تنظيمية دافعة فى حد ذاتها ترفع الوعى البشرى وتحـرك الارادات البشرية .

أما الملايين من المثقفين فى أنحاء العالم ، ممن لايرقون إلى مكانة هؤلاء الكبار ، فلا سبيل الى ممارسة ثوريتهم الثقافية بغير العمـل الاجتماعى المنظم الملتزم ، بغير امتزاج بحركة الجماهير المنظمة .

وما أحوجنا أخيرا أن نزيل الاطار بين ماهو داخل التنظيم وبين ماهو خارج التنظيم ، باكتشاف الشكل التنظيمى الملائم الذى يوحد القـوى الثورية جميعا ، ويتيح لها الفاعلية والمبادرة ، والتنوع وحريةالعمل والفكر والحوار ، مادامت تستهدف جميعا هدفا تقدميا إنسانيا واحدا .
الخلاق ، فى إطار الهدف الواحد .
وهذه هى تجربتنا ، ان وحدة العمل السياسى والاجتماعى تقبل التنوع

هذه هى بعض الأفكار التى أثارتها فى النفس المحاضرة القيمة التى ألقاها جان بول سارتر يوم السبت الماضى . وهى فى الحقيقة لا تعبر عن اختلاف معه بقدر ماتعبر عن احترام واجلال عميقين له ، وحرص على أن يكون لقاؤنا به حوارا نعمق به حياتنا الفكرية والثقافية .

حوار مفتوح ..
حول المجتمع المفتوح

فى أكثر من اجتماع سياسى ، فى أكثر من ندوة ، فى أكثر من حـوار عابر ، أخذت تطل كلمة « المجتمع المفتوح » ، باعتبارها أملا وهدفا فى بناء حياتنا الاجتماعية الجديدة .

ولاشك أن الفضل فى هذا يرجع الى التحليل العميـق الذى قدمه الأستاذ الزميل محمد حسنين هيكل لهـذا الموضوع فى مجموعة من مقالاته الأسبوعية .

والحق ، أنى منذ أن أخذ ينطلق بيننا هذا التعبير ، أخذ يدور فى نفسى حوار صامت حوله .

بل أعترف أنى واجهت هذا التعبير برد فعل فكرى متحفظ منذ البداية

ولعل مرجع هذا ، لا مايعنيه الأستاذ هيكل من مدلول عام لهذا التعبير لا اختلاف عليه ، ولكن لما أعرفه من مدلول خاص لهذا التعبير فى مصطلح الدراسات الاجتماعية أخشى أن يسود بيننا .

لقد كان لقائى مع هذا التعبير منذ مايقرب من عشرين عاما . كان عنوانا لكتاب قرأته فى هذا الوقت .

الكتاب هو « المجتمع المفتوح وأعداؤه » .

أما المؤلف فهو كارل بوبر ، المفكر الألمانى الذى هاجر الى انجلترا أثناء الحكم النازى ، وأصبح أستاذا بها لعلم المناهج والمنطق .

ولقد اختلفت ـ وقتذاك وما أزال ـ مع هذا الكتاب رغم احترامى

(*) جريدة اخبار اليوم : ١٢ نوفمبر ١٩٦٨

العميق لمؤلفه .

ولعل هذا الاختلاف — الذى سأعرض لعناصره فيما بعد — هو الأرض الفكرية القديمة التى جعلتنى أواجه تعبير « المجتمع المفتوح » برد فعل فكرى متحفظ .

على أنى أدرك أن دعوة الأستاذ هيكل هى دعوة واجبة مشروعة الى سيادة القانون فى حياتنا ، والى قيام مؤسسات سياسية واجتماعية ينتظم بها بناء حياتنا ، وينتهى بها حكم مراكز القوى ، وتسود بها العلاقات الديموقراطية وأساليب العمل الديموقراطى فى مجتمعنا كله .

ولا شك أن هذا كله يتحقق وفق الأهداف والمبادىء الأساسية لثورتنا

فسيادة القانون تعنى سيادة القانون المعبر عن العلاقات الاجتماعية الجديدة ، لا عن بقايا العلاقات الاجتماعية القديمة .

والديموقراطية هى ديموقراطية تحالف قوى الشعب العامل ، وسلطتها ، التى يمثل فيها العمال والفلاحون مركز الثقل بغير شك .

وهى ديموقراطية اشتراكية لا تتناقض مع التخطيط المركزى الشامل لاقتصادياتنا وأنشطتنا الاجتماعية والثقافية المختلفة فى طريق تحقيق مجتمع الكفاية والعدل .

هذه هى المقومات الأساسية لتجربتنا الاجتماعية ، التى لاخلاف عليها .

والقضية هى : هل تتفق هذه المقومات مع مفهوم « المجتمع المفتوح » — على الأقل — فى حدود المصطلح المعروف فى الدراسات الاجتماعية الحديثة ؟ ..

وأعود الى كارل بوبر مجددا معرفتى به ..

المجتمع المفتوح عند كارل بوبر هو رفض كامل لتدخل الدولة فى التخطيط الاجتماعى ، بل هو رفض لسلطة الدولة أيا كانت طبيعة الدولة ، وهو رفض للقول بحتمية التاريخ ، ولقوانينه الموضوعية ، وهو دعوة الى سيادة قوانين السوق الحرة فى الاقتصاد ، والى الحرية الفردية المطلقة

فى العمــل الاجتماعى ، التى تسعى عن طريق الاصــلاحات الجزئية أن تدفع بالتقدم .

ولكن لا إيمان بحتمية التقدم البشرى ، أو بضرورة الثورة ، والتغيير الجذرى للمجتمع وفق فكر نظرى محدد .

ولعل كتاب بوبر أن يكون رد فعل ليبرالى للنظام النازى الهتلرى فى ألمانيا . فقد صدر الكتاب عام ١٩٤٥ مع الانتصــار الديموقراطى على النازية والفاشية .

والكتاب يحمل لواء الدفاع المطلق عن الديموقراطية المطلقة . وهو يأصّل فكرته عن التاريخ ، وعن النظام الاجتماعى وعن الديموقراطيــة عامة ، من أفلاطون حتى كارل ماركس .

على أن الكتاب فى جوهره هو رفض لكل تخطيط اجتماعى علمى ، رفض لكل تصور نظرى للتاريخ أو المجتمع ، رفض لكل قيد تنظيمى على حرية الفرد . .

وقد لايكون المجال هنا صالحا لتفصيل أكثر حول هذا الكتاب . إنما هى إشارة عابرة قصدت بها أن أوضح مدلول « المجتمع المفتوح » فى المصطلح الاجتماعى المعاصر .

ولولا مخافة الإطالة لتابعت هذا المدلول نفسه عند هربرت ماركوز فيلسوف حركات الشبأب فى أوربا اليوم ، الذى يعد فكره امتدادا — الى حد كبير — لفكر كارل بوبر .

وقد يكون لهذا مجال آخر .

وحسبى هنــا أن أفسر فحسب تحفظى النفسى والفكرى إزاء تعبير « المجتمع المفتوح » الذى أصبح عملة رائجة فى سوق الحوار فى بلادنا هذه الأيام .

وأقول لنفسى .. إنه مجرد تشابه فى التعبير اللفظى مع اختلاف فى المدلول الموضوعى للتعبير نفسه .

لست أشك فى هذا .

ولكنى أرى أن التعبير اللفظى إن لم نحسن اختياره ، وإن لم نحسن تحديد مدلوله ، قد يحرفنا الى مدلولات فكرية لا نريدها .

وأذكر للاستاذ هيكل حوارا قيما فى أحد اجتماعات الاتحاد الاشتراكى حول ضرورة تحديد مفاهيمنا السياسية والاجتماعية والفكرية عامة .

ولهذا قد أرى أن « المجتمع المفتوح » ليس هو التعبير الدقيق المعبر عن خلاصة تجربتنا الديموقراطية ، بل أخشى أن يؤدى إطلاقه وإشاعته الى تثقيف الجماهير بمدلول فكرى غريب عن هذه التجربة .

ولنتعمق الموضوع ، ببعض التطبيقات الاجتماعية .

المجتمع الأمريكى مثلا .. إنه أرقى نموذج للمجتمع الرأسمالى

هل هو مجتمع مفتوح أم مجتمع مغلق ؟ ..

ليس إطراء لهذا المجتمع إنقلنا عنه إنه مجتمع مفتوح .. ماذا يعنى هذا ؟

يعنى أنه مجتمع لا يقوم على التخطيط المركزى للعمل الاجتماعى ، بل يقوم على المشروع الخاص ، والتنافس الحاد والسوق الحرة .

هل يعنى هذا أنه مجتمع الحرية والديمقراطية ؟

لا .. بغير شك .

ذلك أنه فى ظل هذا التنافس ، وانعدام التخطيط ، وسيادة نظام المشروع الخاص والملكية الفردية لوسائل الانتاج والسعى الى أقصى الربح يتحول التنافس فى هذا المجتمع الى الاحتكار ويصبح الاحتكار الاقتصادى سيطرة سياسية واجتماعية تسيطر على كل شىء فى ظل هذه السوق الحرة وهذا المجتمع المفتوح !

التنافس يظل قائما .. ولكنه تنافس غير متوازن . هو تنافس يسيطر فيه الكبير على الصغير ، والقوى على الضعيف ، وتتحكم فيه القلة المالكة على الأغلبية الساحقة التى لاتملك شيئا .

ولهذا فالديمقراطية المفتوحة ، فى هذا المجتمع المفتوح ، هى ديمقراطية

شكلية . لكل انسان فيها الحق فى أن يعمل ، وأن يتاجر ، وأن ينـاقش وأن يشكل حزبا .. ولكن سبيله الى تحقيق ذلك محكوم بأيدى المالكين المحتكرين المسيطرين بملكيتهم واحتكارهم على السوق (الحرة) .

إنهم يسيطرون بأموالهم على أجهزة الاذاعة والتليفزيون والصـحافة فضلا عن سوق العمل والانتاج والثقافة . إنها سيطرة احتكارية ، فى ظل سوق حرة ــ شكلا ــ ومجتمع مفتوح ــ شكلا ــ كذلك .

وفى هذا المجتمع لا يتوافر للحرية أو للديمقراطية مضمونها الاجتماعى الحقيقى ، بل تظل شكلا خاليا من المضمون . ذلك لأن المضمون تملكه وتسيطر عليه ، القلة المالكة لكل شىء ، المسيطرة على كل شىء .

وفى هذا المجتمع المفتوح ، تنشأ بالضرورة مراكز القوى ، فى أشكال متنوعة ، رأسية وأفقية . إنها تسيطر على مراكز الدولة العليا ، وتتنافس فيما بينها على هذه المراكز كذلك ، وهى تبرز فى مختلف أجهزة المجتمع ومرافقه وأنشطته المختلفة ، فى الصحف ، والنقابات ، والعصابات المسلحة والمخابرات ، والجمعيات الارهابية ، والعنصرية الخ . الخ ..

إنه مجتمع مفتوح للغاية ، لمختلف صور التنافس الحر ، لمختلف مراكز القوى المتصارعة ، المتناحرة ، ولكن فى النهاية يتحكم فيه أكثر هـذه القوى ملكية لوسائل الانتاج الأساسية فى المجتمع ، وتوجهه ، وتوجهها لخدمة مصالحها الخاصة .

وننتقل الى مجتمع آخر مثل مجتمع ألمانيا فى ظل الحكم النازى .

هل كان مجتمعا مفتوحا .. لا بالطبع ، إنه مجتمع مغلق تماما ، رغم أنه فى جوهره لا يختلف فى بنائه الاجتماعى عن المجتمع الأمريكى . انه شكل آخر للنظام الرأسمالى الاحتكارى .. مجرد شكل آخر مغلق .

فى هذا الشكل الآخر ، يتم إلغاء التنافس فى السوق الحرة ، ويتحقق الاحتكار الكامل الشامل للعمل الاجتماعى ، دون أن يغير المجتمع طابعه الرأسمالى ..

وفى هذا الشكل الفاشى للمجتمع الرأسمالى تصبح الدولة ممثلة للاحتكارات تمثيلا مركزا . وتصبح هى وحدها مركز القوة الوحيد فى المجتمع . وتتسلسل هذه القوة المركزة من أعلى مستويات السلطة حتى أدنى مستويات المجتمع تسلسلا رأسيا .

وننتقل بعد ذلك الى المجتمع السوفييتى . ونتساءل : هل هو مجتمع مفتوح أم مجتمع مغلق ؟

الحق أننا لانستطيع أن نقول إنه مجتمع مفتوح بالمعنى الذى رأيناه فى المجتمع الأمريكى .

السوق فى المجتمع السوفييتى سوق غير حرة . فتخطيط الانتاج يتم مركزيا ، والعمل الاجتماعى ، ملكية اجتماعية عامة . وهناك تقوم دكتاتورية البروليتاريا كسلطة عليا فى المجتمع والدولة ، ويقوم الحزب الواحد الممثل للطبقة العاملة ، وتسود داخله ديمقراطية مركزية ، كما تسود فى المجتمع كله ديمقراطية ملتزمة بأهداف المجتمع ومصالح طبقته العاملة ..

إنه ليس مجتمعا مفتوحا بالمعنى الذى ذكرناه ...

ولكن .. هل هو مجتمع مغلق ؟ . إنه ليس كذلك مجتمعا مغلقا بالمعنى الرأسمالى الذى ذكرناه عند الحديث عن ألمانيا النازية . إنه يختلف عنه من حيث المضمون الاجتماعى ، ومن حيث الشكل الديمقراطى . على أننا لو أخذنا مرحلة من حياة المجتمع السوفييتى هى مرحلة الحكم الستالينى ، لاستطعنا أن نقول إنه كان مجتمعا مغلقا بمعنى يختلف، عن المجتمع المغلق فى ألمانيا النازية .

فالمضمون الاجتماعى للثورة الاشتراكية لم يتغير فى ظل حكم ستالين وإن كان قد تعرقل نموه وانطلاقه بسبب سيادة عبادة الفرد وإلغاء المشروعية الاشتراكية ، وتوقف العمل الحزبى الديمقراطى ، وشلل المؤسسات السياسية عن ممارسة اختصاصاتها .

ثم تغير هذا الوضع بعد موت ستالين .

ولكننا لو أردنا أن نجد تعبيرا عن طبيعة المجتمع السوفييتى ، لما وجدنا ذلك التعبير فى المجتمع المفتوح أو المجتمع المغلق بالمفهوم الاجتماعى الذى حددناه من قبل .

وننتقل بعد ذلك الى مجتمع عربى ، هو المجتمع اللبنانى .

هل هو مجتمع مغلق أم مجتمع مفتوح . إنه بغير شك مجتمع مفتوح إنه مجتمع يسوده اقتصاد الترانزيت ، الاقتصاد الحر ، والسوق الحرة . ولهذا تتعدد فيه مراكز القوى المتنازعة ، الطائفية منها والسياسية والاجتماعية والاقتصادية . ويحتدم بينها الصراع والتنافس ، وقد يتحقق بينها نوع من التوازن الشكلى ، الذى يبطن فى داخله سيطرة لأكثر هذه المراكز ملكية للسوق الحرة وسيطرة عليها .

فإذا انتقلنا أخيرا الى مجتمع الجمهورية العربية المتحدة ، مجتمعنا ، واجهنا السؤال نفسه . هل نحن مجتمع مغلق ، أم مجتمع مفتوح ؟

ومنذ البداية نؤكد بوضوح أن مجتمعنا ليس مجتمعا مفتوحا . ليس هذا قدحا فيه أو نقدا له . إنه ليس مجتمعا مفتوحا بالمعنى الرأسمالى الاحتكارى الذى عرضناه من قبل .

إن مجتمعنا يقوم على التخطيط الاقتصادى ، والملكية العامة للوسائل الأساسية للانتاج ، والتحالف المنظم بين قوى الشعب العاملة التى تحكم الدولة وتقود المجتمع . على أن مجتمعنا كذلك ليس بالمجتمع المغلق بالمعنى الرأسمالى الاحتكارى الذى عرضناه .

ولكننا نستطيع أن نقول إنه فى هذه المرحلة الانتقالية التى يمر بها مجتمعنا من المجتمع الاقطاعى الرأسمالى الى المجتمع الاشتراكى ، ونتيجة لظروف سياسية متعددة ، لعل فى مقدمتها تخلفنا فى بناء تنظيمنا السياسى المعبّر عن إرادة الجماهير الشعبية ومصالحها تشوب تجربته عيوب المجتمع المفتوح أحيانا ، وعيوب المجتمع المغلق أحيانا أخرى . ويبرز هذا فى مظاهر

الصراع والتنافس بين مراكز القوى المختلفة التى سادت مجتمعنا رأسيا وأفقيا لفترة ، بل ماتزال لها بقاياها فى مستويات كثيرة من حياتناالاجتماعية

ولاشك أنه قد توافرت لمجتمعنا باجراءات يولية ٦١ الثورية الأسس المادية التى تتيح سيطرة قوى الشعب العامل ، الا أن تخلف التنظيم السياسى لم يوفر لها هذهالسيطرة ، التىظلت فىأيدى مراكز القوىالمختلفة

وفى هذه الأيام تبدأ مرحلة جديدة من حياتنا السياسية باعادة بناء الاتحاد الاشتراكى واستكماله ، وأرجو أن يبدأ به ومعه كذلك بناء المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وتحقيق الانتظام والتخطيط فىمجتمعنا كله ، وتوفير المشاركة الديمقراطية والرقابة الشعبية لقوى الشعب العاملة فى العمل الوطنى والاجتماعى عامة .

ونعود الى قضيتنا : هل نحن نسعى الى اقامة مجتمع مفتوح بالمعنى الرأسمالى ؟ لا بالطبع .. إن هذا يدمر تجربتنا . ويحرفها عن الانطلاق نحو تحقيق أهداف الشعب . فهل نحن نسعى الى اقامة مجتمع مغلق بالمعنى الرأسمالى ؟ أو بالمعنى الستالينى ؟ لا بالطبع ان هذا يدمر تجربتنا ويحرفها كذلك . اننا فى الحقيقة نسعى لبناء مجتمع ديمقراطى علمى ، مخطط ، تنتظم حياته بالعمل الديمقراطى خلال مؤسساته السياسية والاجتماعيةالمختلفة ، وبالحوار والنقد ، فضلا عنالممارسةالجماهيريةللسلطة

إننا نؤمن أن الديمقراطية الحقة ، لن تتوافر بالسوق الحرة ، وإنما بالتخطيط المركزى . لن تتوافر بالليبرالية وإنما بالحشد المنظموالتعبئة الشاملة لقوى الشعب العامل ، ومشاركتها الفعالة فى السلطة العليا للدولة والمجتمع عن طريق تنظيمها السياسى . لن تتوافر بالحرية الفردية المطلقة ، وانما بسيادة القانون المعبر عن مصالح المجتمع الجديد ، وعلاقاته الاجتماعية الجديدة .

لسنا نسعى اذن الى مجتمع مفتوح أو الى مجتمع مغلق ، وإنما نسعى الى مجتمع ديمقراطى منظم ، يسوده التخطيط العلمى وتتحرك فيه

الجماهير بالعمل السياسى الديمقراطى والرقابة الجماعية الواعية .

وقد يقال : لماذا لانقصد بالمجتمع المفتوح لا المجتمع المفتوح بالمعنى الرأسمالى وإنما المجتمع المفتوح الذى تتحقق فيه الحرية المطلقة للعمل الاجتماعى والتعبير الانسانى ، فى ظل عدالة مطلقة ورفاهية كاملة ، واشتراكية متحققة !؟

ليكن هذا هو المعنى الذى نقصده بالمجتمع المفتوح ، ولكنه حلم مازال بعيدا . وأخشى لو أطلقنا عبارة « المجتمع المفتوح » هكذا دون تحديد موضوعى دقيق لها ، فى هذه المرحلة الانتقالية من حياتنا التى ماتزال تتنفس فيها وتعيش بقايا قيم المجتمع المتخلف القديم ، وتتربص فيها كل قوى الرجعية والثورة المضادة ، أن تنحرف تجربتنا الى متاهات فوضوية لا ضابط لها ولا ضمان ، تخرج بنا عن مفهومنا للديمقراطية ، وخط نضالنا الاجتماعى فى طريق التقدم .

وما أحوجنا فى هذه اللحظات بالذات من تاريخ أمتنا العربية ، أن نحشد الجماهير وأن نعبئها بالوعى الصحيح والتنظيم الدقيق والإرادة الواحدة المشتركة ، لنخوض بها معركة تحرير أرضنا المحتلة ، ومواصلة طريق تحولنا الاشتراكى .

إن ديمقراطيتنا ، وإن انفتاح مجتمعنا أو انغلاقه ، إنما تنبع من هذه الضرورة الوطنية والاجتماعية الملحة .

وقد أسأل نفسى أخيرا .. هل أثرت مجرد خلاف لفظى بهذا الحديث الطويل أم هو حرصى على تحديد موضوعى لمفاهيمنا التى تتداولها ؟

لقد كان هدفى هو التحديد الموضوعى لا الخلاف اللفظى .. وأرجو أن أكون قد وفقت اليه . والأمر فى النهاية مطروح على مفكرينا وعلماء الاجتماع فى بلادنا .. فما أكثر ما تتطلع الى مساهمتهم الفكرية فى تحديد مفاهيمنا الاجتماعية الجديدة !

المجتمع المفتوح.. لمن؟

تلقيت خلال الأسبوعين الماضيين بضعة تعليقات حول موضوع المجتمع المفتوح ..

وهى جميعا تؤكد أهمية الحوار حول هذا الموضوع ، توضيحا لجوانبه المختلفة ، وتأصيلا للقضية الأساسية التى تختفى وراءه ، وهى معنى الديموقراطية فى تجربتنا الاشتراكية .

وسأكتفى هذه المرة بعرض نموذجين من هذه العليقات ، يعبران عن اتجاهين مختلفين . أولهما تعليق بقلم الأستاذ زيدان عبد الباقى – معيد اجتماع بمعهد الادارة – والثانى بقلم الأستاذ أحمد نبيل الهلالى المحامى

المجتمع المفتوح من وجهة نظر علماء الاجتماع – كما يقول الأستاذ زيدان – يقوم على حريات أربع هى :

• الحرية التى لها الصفة الخارجية شأنها شأن بقية الظواهر الاجتماعية على اختلاف أنواعها من أنها تتصل بعلاقات الناس بعضهم ببعض فى المجتمع وأنها قائمة وموجودة قبل ولادتهم وأنها من صنع المجتمع نفسه .

• الحرية ليست فردية وانما جمعية ، فهنا اذا نسبية فى فهم الحرية ، فهى تختلف حسب الوجود الاجتماعى الكلى فى كل مستويات المجتمعات .

• الحرية ليست ذاتية تتحكم فيها الدوافع النفسية بصورة أو بأخرى ، وانما تسيطر عليها دوافع اجتماعية ، فهى ليست حرية مطلقة وانما الحرية (قيد اجتماعى) وهى ليست الفوضى ، حيث يفعل كل مواطن مايراه ، وانما عليه احترام ارادات الآخرين .

• الحرية ليست خاصة وانما هى عامة فكل انسان مهما كانت شخصيته له حقوقه الكاملة ، وليس لأحد أن يسلبه بعض هذه الحقوق ، مادام يؤدى

(*) جريدة أخبار اليوم : ١٦ نوفمبر ١٩٦٨

واجباته الاجتماعية بمهارة وشرف واخلاص ، فهى اذن حرية عامة لم توضع لفئة معينة وانما هى شىء يتعلق بكيان المجتمع الحديث نفسه ونوع النظم السائدة فيه ومستواه الحضارى ، وذلك بحكم أن المجتمع الحديث يقوم على قانون تقسيم العمل وقيام كل مواطن بنصيبه فى العمل اللازم لدعم الحياة الاجتماعية والارتقاء بمستواها الحضارى .

من أهم تقسيمات علماء الاجتماع للحرية التى يقوم عليهـا المجتمع المفتوح ، تقسيم (موراس) عضو الأكاديمية الفرنسية لها الى حـرية دينية وأخرى اقتصادية وثالثة سياسية . وتقسيم (لويد) لها الى حرية فكرية وأخرى دينية وثالثة خاصة بالنشر ورابعة خاصة بالكلام .. على أن أدق تقسيم للحريات هو تقسيم (هوبهاوس Hobhouse أسـتاذ علم الاجتماع السابق بجامعة لندن ، حيث قسمها الى تسع حريات هى الحرية المدنية ، المالية ، الشخصية ، الاجتماعية ، الاقتصادية ، العائلية ، القومية ، الدولية ، والسياسية ، وفيما يلى نبذة عن كل حرية من هذه الحريات التسع ومدى تطبيقها فى الجمهورية العربية المتحدة .

أولا ــ الحرية المدنية :

وهى أساس الحريات عند (هوبهاوس) لأنها ترمى الى احترام سيادة القانون بالنسبة للناس أجمعين فى المجتمع وحمايتهم من البطش والتعسف والطغيان عن طريق ارتكاز التشريع على ارادة الشعب وسلطة الأمة ، ويكون الأمر والنهى فى المجتمع قائما على الشورى وعلى فصل السلطات الثلاث : التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية . ويؤيد هذا الرأى المفكر الانجليزى جون لوك والفيلسوف الفرنسى مونتسكيو ، واعلان حقوق الانسان .

ثانيا ــ الحرية المالية :

ولهذه الحرية أهميتها لارتباطها بأرزاق الناس وما يفرض عليهم من ضرائب تستقطع من دخولهم بحيث لاتشرع الضرائب لمجـرد تسـويل

الخزانة بأكبر قدر من المال بعيدا عن رقابة السلطة التشريعية .

ثالثا ــ الحرية الشخصية :

ولها ثلاثة أشكال هى حرية التفكير ثم حرية تبادل التفكير ويقصد بذلك حرية القول وحرية النشر ، ثم الحرية الدينية وهى حرية العقيدة :

ــ حرية التفكير هى مايمتاز بها الانسان على سائر المخلوقات ، وهى دليل وجود الانسان بدليل قول ديكارت (أنا أفكر ، اذا فأنا موجود)

واعتبرها جون استيوارت ميل ، من أهم الحريات ، حيث لا يجوز اخفاء أى رأى أو منعه من النشر فقد يكون صحيحا ، فالرأى الصواب لايتم الوصول اليه بالرقابة على الصحف وعلى العقول ، وانما باحتكاك الآراء صحيحها وخاطئها ، كما أن تداول الأفكار الصحيحة واذاعتها يحفظها ويحميها من الضياع والنسيان .

ــ حرية تبادل التفكير مع الغير عن طريق تبادل الآراء فى جميع المسائل السياسية والاقتصادية والدينية .. الخ . بدلا من كبت هذه الآراء التى تشكل فى مجموعها الرأى العام ، والتنفيس عنها فى شكل نكات ذات خطر يفوق خطر اطلاق الآراء .. أما حرية النشر المرتبطة بتبادل الآراء فانها حق من حقوق الانسان الضرورية .

ــ الحرية الدينية وهى حرية الاعتقاد فى دين معين ومزاولة طقوسه فى غير ما حرج .

رابعا ــ الحرية الاجتماعية :

وهى حرية عملية تتعلق بحياة الناس الجارية فى المجتمع وتقوم على مبدأ الإخاء الذى يعتمد على :

- التحرر من نظام الطبقات الاجتماعية حيث يجب أن يعمل الكل معا ولا يتميز فرد على آخر الا بعمله ومؤهلاته الذاتية .
- التحرر من الامتيازات مثل امتياز قصر الوظائف الرئيسية على فئات اجتماعية معينة .

خامسا ــ الحرية الاقتصادية :

وهذه الحرية تمنـع الدولة من احتكار انتاج بعض السلع وتحـديد أسعارها كيفما تشاء ، وتمنـع الضرائب الجمركية التى تعوق الانتـاج الفردى القومى ، وتبيح حرية التعاقد وتقر التجمع الاقتصادى .

سادسا ــ الحرية العائلية :

ــ حرية الزوجة بالنسبة للزوج فيما يتعلق بحق الملكية والميراث .

ــ حرية الزواج باعتباره يبنى على ارادة الطرفين ، مع تقييد هـذه الحرية بالنسبة لتعدد الزوجات والطلاق .

ــ حرية النشىء وتنحصر فى الاهتمام بتربية الأطفال .

سابعا ــ الحرية القومية :

وهى حرية تتعلق بمجتمع أكبر فى حجمه من الأسرة وهو الأمة .

ثامنا ــ الحرية الدولية :

وهدفها القضـاء على الروح البربرية وروح التوحش بين الدول فلا يعتدى قويها على ضعيفها .. الخ .

تاسعا ــ الحرية السياسية :

وهدفها أن يحكم الناس أنفسهم مع اعلان سيادة حكم الشعب وسيادة ارادة الأمة ، فالأمة هى مصـدر السلطات ، ولا يتم ذلك بدون فصـل السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية .

هذا التقسيم للحريات أقره الدكتور عبد العزيز عزت أستاذ علم الاجتماع السابق بجامعة القاهرة مع تعديلات فى ترتيب الحريات فحسب ، كما أضاف الى شرح كل حرية من الحريات أمثلة من واقعنا لتتفق مع ايدلوجيتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

هذا هو ماجاءنى من الأستاذ زيدان عبد الباقى ، وقبل أن أبدأ تعليقى عليه أعرض كذلك للرأى الآخر وهو رأى الأستاذ أحمد نبيل الهلالى :

فى سلسلة من المقالات الأسبوعية ، طرح الأستاذ محمد حسنين هيكل ،

تصوره لما يجب أن يكون عليه مجتمعنا المنشود وخلص الى أن « السلامة الوطنية لن تحقق نجاحا وأمنا الا بالتحول المستمر نحو مجتمع مفتوح ... لاتنشأ فيه مراكز القوة . »

وكل اشتراكى مخلص لقضية الشعب العامل .. لابد أن يتطلع الى مجتمع لاتتكرر فيه أخطاء الماضى .. تسوده حرية أوسع ، وديموقراطية أعمق ، وضمانات أكبر للشرعية الاشتراكية ، كما لابد له أن يشجب مراكز القوة .. وأن يناضل من أجل تصفيتها ، والحيلولة دون توالدها من جديد ..

الا أن كتابات الأستاذ هيكل حول هذا الموضوع ، تضمنت أفكارا .. تستوقف النظر .. وتثير التساؤل .. وتستوجب التعليق :

أولا — حرص الأستاذ هيكل حرصا شديدا ، على البعد عن التحديدات الطبقية .. فعندما يتحدث عن التحول الاجتماعى الذى يناضل من أجله الشعب .. لايصفه « بالتحول نحو الاشتراكية » وانما بتعبيرات مجردة مثل « التطور المصرى » و « التحول نحو المجتمع المفتوح » ، وعندما يعرض للمجتمع الذى يتطلع اليه .. لايسميه « بالمجتمع الاشتراكى » .. وانما بتسميات مجردة مثل « المجتمع الحديث » و « المجتمع المفتوح » .

وكان من الممكن تفسير هذا التجريد .. بأنه ضرب من التجديد .. لولا أن الأستاذ هيكل حرص — بصراحته المعهودة — على تجديد المفهوم الايديولوجى الذى ينطلق منه فى كتاباته بقوله :

« ان جوهر الحرية هو تحقيق سيادة الأغلبية بالعمل الديموقراطى الذى يجعل سلطة الدولة فى يدها أداة شرعية لتأكيد ارادتها وبلوغ أهدافها .. والمجتمع المفتوح بهذا المعيار ليس فى تقديرى مسألة كتل : شرق أو غرب .. كما أنه ليس مسألة عقائد اجتماعية : اشتراكية ورأسمالية »

ان هذا القول يقدم تعريفا ليبراليا خالصا للحرية يفصل بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، ويتجاهل هذه الأجهزة القائمة على الغاء

استغلال الانسان للانسان ويتصور امكانية تحقق الحرية فى ظل أى مجتمع حتى لو كان رأسماليا استغلاليا .. وهو مايتعارض مع الميثاق الذى أكد :

« ان تحرير الانسان سياسيا لايمكن أن يتحقق الا بانهاء كل قيد للاستغلال يحد حريته » .

وبديهى أن إنهاء كل قيد للاستغلال لايتأتى الا فى ظل المجتمع الاشتراكى ، والمجتمع الاشتراكى دون سواه .

ومادام الأستاذ هيكل يرى أن مجتمعه المفتوح ، يمكن أن يتحقق فى ظل الاشتراكية أو الرأسمالية على حد سواء ، فلقد كان من حق قرائه عليه أن يحدد لهم طبيعة المجتمع المفتوح الذى ينادى به وهل هو مجتمع اشتراكى أم رأسمالى ؟! .

ثانيا ــ حاول الأستاذ هيكل تفسير التجاء بعض عناصر الرأسمالية الوطنية الى انتحال صفة العامل أو الفلاح بقوله :

« وفى ظروف مضت، فلقد حدثت ــ بقصد أو بغير قصد ــ عملية تخويف لم تكن ضرورية لأطراف داخلة فى التحالف .. بينها الرأسمالية الوطنية مثلا » ..

« .. وفى مرات عديدة أمام عيوننا وجدنا عناصر من الرأسمالية الوطنية ومن المثقفين أحيانا تتنكر أو تنتحل لنفسها صفة الفلاحين والعمال .. وذلك الى حد ما ليس خطؤها بقدر ماهو خطأ عملية التخويف ... وعندما يقف من ينتمى الى الرأسمالية الوطنية فيدعى أنه فلاح أو يقف من ينتمى الى المثقفين فيدعى أنه عامل .. فمعنى ذلك أن هناك خوفا لم يرتفع » .

ولكن .. أى تخويف هذا الذى تعرضت له الرأسمالية الوطنية ؟ إن هذا القول يصور علاقات القوى داخل تحالف قوى الشعب العاملة كما لو أن العمال والفلاحين كانوا يفرضون « ديكتاتوريتهم » على التحالف ؟ ويرهبون الطبقات والفئات الأخرى .. ويضطهدونها .. ويحرمونها من

فرصة التمثيل فى التنظيمات الشعبية والسياسية !! فى حين أن الذى حدث بالفعل هو أنه على أثر اعلان الميثاق ضرورة ضمان نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية للفلاحين والعمال تأكيدا لدورهم القيادى فى المجتمع حاولت الطبقات والفئات الأخرى الاستحواذ على هذا الدور القيــادى والانفراد به عن طريق مزاحمة العمال والفلاحين فى المقاعد المخصصة لهم بانتحال صفتهم مستغلين تعريف لجنة المائة الفضفاض

ولذلك أعلن الرئيس عبد الناصر فى ١/٥/١٩٦٨ أن « التعريف القديم ترك ثغرات كبيرة » وأنه « ســمح للكثيرين من كبار الزراع والملاك والرأسمالية الوطنية والموظفين أن يدخلوا فى طبقة العمال » ..

إذن لم يكن الخوف هو الذى حرك هذه العناصر .. وإنما الرغبة فى الاستئثار بنصيب الأسد من مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية .

ثالثا ــ نادى الأستاذ هيكل « بمجتمع التوازن والمراجعة » .. الذى توجد فيه فى مواجهة كل سلطة تبت ، سلطة مراجعة » ، وحدد وعدد سلطات البت والمراجعة على النحو الآتى :

ــ المجالس العلمية المتخصصة والجامعات وآكاديميات العلوم والفنون ومراكز الأبحاث تراجع سلطة أجهزة التخطيط الرسمية فى الدولة .

ــ القضاء يراجع سلطة أجهزة الأمن

ــ المجالس الشعبية تراجع سلطة الحكم المحلى .

ــ مجلس الأمة يراجع سلطة الوزارة

ــ الصحافة الحرة تراجع سلطة تنفيذ القرارات وتعطى وعيا عاما بأبعاد المسائل الكبرى فى العمل الوطنى ومشاكله .

وكل هذا جميل وضرورى .. ولكن ثمة سؤال ملح يطرح نفسه : أين دور التنظيم السياسى فى هذا كله ؟ وماهو نصــيبه فى عملية التوازن والمراجعة ؟ أم لعل التنظيم السياسى لا مكان له فى المجتمع المفتوح ؟!

رابعا ــ طالب الأستاذ هيكل بأنه :

« يجب أن تكون هناك فرصة لسماع الرأى و (الرأى الآخر) إن (الرأى الآخر) بالغ الأهمية فى امكان قيام الحوار داخل التحالف » .

والى هنا يبدو أن قصد الأستاذ هيكل هو فتح باب الحوار على مصراعيه داخل التحالف والسماح لكل طرف من أطرافه بالتعبير عن رأيه بصراحة تامة وحرية كاملة .. وهذا أمر واجب وحيوى .

غير أن سياق المقال بعد ذلك يوحى بأمر آخر ..

فالمقال يقول :

« إن المناقشة الحرة ، لسماع كل قوى التحالف ، ولسماع الرأى الآخر يجب أن تتم كلها فى ظل سيادة القانون فأطراف التحالف ، وأصحاب الرأى الآخر ، هم فى النهاية أفراد لا سند لهم آخر المطاف غير سيادة القانون »

والمقال بذلك يميز بوضوح بين « كل قوى التحالف » من جهة ، وبين « الرأى الآخر » من جهة أخرى . وهو يفرق بوضوح بين « أطراف التحالف » من جهة و « أصحاب الرأى الآخر » من جهة أخرى .

فهل يقصد المقال بهذا التمييز وهذه التفرقة ، أن الرأى الآخر ليس رأى احدى قوى التحالف ؟! وان أصحاب الرأى الآخر ليسوا من بين أطراف التحالف ؟!

لو كان هذا قصد المقال .. فالأمر جد خطير .. لأن « الرأى الآخر » الذى يطلب المقال اتاحة الفرصة لسماعه ، لن يكون سوى رأى الثورة المضادة ..

وأصحاب « الرأى الآخر » لن يكونوا سوى عناصر الثورة المضادة .. لأنه بين الثورة والثورة المضادة ، لايمكن أن توجد « قوة ثالثة » ولأنه بين رأى الثورة ، ورأى الثورة المضادة .. لايمكن أن يوجد « رأى آخر »

بهذا ينتهى رأى الأستاذ نبيل الهلالى . وليسمح لى الأستاذ زيدان والأستاذ نبيل بالتعليق على رأيهما :

مع احترامى لروح التصنيف الأكاديمى فى المقال الأول للأستاذ زيدان عبد الباقى الا أنه فى الحقيقة يفتقر تماما الى أســاس فلسفى اجتماعى موحد ، أو نظرة موضوعية الى واقعنا ..

إنه يكاد يقف عند الأشــكال العامة المجــردة لمعنى الديموقراطية ، ولا يتعمق مضمونها الاجتماعى ، وإن كنا نلمح هذا المضمون الاجتماعى فى حديثه عن الحرية الديموقراطية فنجده داعية للسوق الحرة ، معارضا للتخطيط أو التوجيه . وإذا كنا نستفيد من المقال بمؤشرات ديموقراطية عامة ، الا أننا لانستخلص منها أى تصــور علمى لاحتياجات تجربتنا الاجتماعية ، أو ادراك عميق لمشكلات هذه التجربة . وقد نقف بها عند حدود بعض الأخطاء أو النواقص الجزئية هنا أو هناك ، وقد نتورط اذا أردنا تعميمها ، ولكننا لانحس تشخيصها أو علاجها .

واذا كان هذا هو نموذج الدراسات الاجتماعية فى جامعاتنا ، فما أبعد الجامعة عن مشكلاتنا الاجتماعية الأصيلة !

أما المقال الثانى للأستاذ نبيل الهلالى فهو يصدر عن مفهوم ســياسى واجتماعى واضح ، ولهذا فهو يسعى الى تحديد أساس اجتمــاعى لمعنى الحرية يتفق مع مبادئنا الثورية واحتياجاتنا الاجتماعية .

على أن المقال وإن تضمن إجابات محددة ، الا أنه يغلب عليه التساؤل ، ولعله لايقدم لنا موقفا متكاملا من قضية المجتمع المفتوح .

وهكذا تظل القضية متطلعة الى مزيد من الحوار ..

وقد سألنى أكثر من صديق خلال الأيام الماضية :

هل هناك من يرفض المجتمع المفتوح ؟

وكنت أقول لهم : لا أحد يرفض المجتمــع المفتوح ، إنه حلم بشرى نبيل ، ولكننا لسنا بصدد أحلام بشرية بعيدة التحقق فى الملابسات الراهنة لحياتنا وحياة المجتمع البشرى . وإنما بصدد أحلام ممكنة التحقيق ، تعبر بحق عن احتياجاتنا الاجتماعية والقومية والحضــارية عامة وتمكننا من

مواجهة أعبائنا ، والانتصار على العقبات فى طريقنا .

ليس هناك من يدعو الى غلق المجتمع ، الى انسداد شرايين الحياة فيه .

ولكن القضية التى نناقشها هى كيف نمارس الحرية والديموقراطية ، على نحو يتيح التقدم ويضمنه لأصحاب المصلحة الحقيقية فى هذا التقدم .

إن فعل «فتح» بالفتح هو أقرب الأفعال الى القلب البشرى . إنه تعبير من إرادة التخطى والانتصار . على أن فعل فتح يفتح يعنى وجود الأبواب والسدود والخزانات والجسور ، وهى ضرورة للتنظيم الحضارى للمجتمع ، والقضية الأساسية هى : كيف تصبح الأبواب والجسور والسدود والخزانات وظيفة انسانية تنظم الانطلاق والتقدم لصالح الكافة لا قيدا لصالح الأقلية ..

هذا هو جوهر قضية الديمقراطية .. الديمقراطية لمن ؟ ..

وما أكثر ما استخدمت كلمة الديمقراطية وكلمة الحرية ، ليتحقق بهما القهر الاجتماعى ، والاستغلال

الحرية الاقتصادية مثلا فى القرن الثامن عشر .. كانت شعارا للفيزيوقراط .. دعه يفعل .. دعه يمر .. ومن هذا الشعار انطلق المجتمع الرأسمالى ، يتنافس ، ويستغل ويتاجر ويعبر الحدود ..

كانت مرحلة صحية بغير شك فى تاريخ التطور الاجتماعى فى البداية ، ثم سرعان ما أفضت هذه المرحلة الى مرحلة أخرى هى الاحتكار .. أصبحت حرية للكبار فى التهام الصغار ، وحرية للكبار فى توجيه الاقتصاد ، والسيطرة على السوق ، والتحكم فى الدولة ، لمصلحتهم وحدهم .

وفى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة تسود هذه الفلسفة الاقتصادية فى الحرية ، لتخفى وراءها احتكارا استغلاليا بشعا .

وعلى خلاف هذه الفلسفة الليبرالية ، تقوم فلسفة التوجيه والتخطيط الاقتصادى فى المجتمع الاشتراكى — إنها بغير شك قيد على الحرية الاقتصادية . ولكنها بهذا القيد تحرير للاقتصاد من الاحتكار والاستغلال

وتوفير للكفاية الانتاجية وعدالة التوزيع للمنتجين كافة .

إن الحرية وظيفة اجتماعية ، لاينبغى أن تقف عند شكلها الخارجى فحسب ، بل ينبغى أن نحرص على مضمونها الاجتماعى كذلك . لمن الحرية ؟ هل لفئة اجتماعية معينة ، أو للمجتمع كله ، لجميع فئاته المنتجة العامة ؟ هل يتلاءم شكل ممارستها ، مع الغاية الاجتماعية منها ؟ أم أن هذا الشكل يخدم غاية اجتماعية لفئة اجتماعية معينة محدودة !

ولهذا فعندما يرتفع شعار المجتمع المفتوح .. نتساءل .. مجتمع مفتوح لمن ؟ ونخشى أن يصبح هذا المجتمع المفتوح بابا للفوضى الاجتماعية ، أو لمراكز القوى التى ترفض الالتزام بالتنظيم الذى يتطلع المجتمع الى إقراره وسيادته ضمانا لتقدمه .

لمن تكون الكلمة فى المجتمع المفتوح ؟

لمن تكون المصلحة فى المجتمع المفتوح ؟..

هل للقوى المنتجة بحق ، أصحاب المصلحة الحقيقية فى التحرر والتقدم والثورة .. لقوى العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين .. أم للقوى الاجتماعية المتوسطة ، التى تخشى على مصالحها وامتيازاتها الخاصة عندما يتحول المجتمع تحولا حاسما الى الاشتراكية ؟.

ثم نتساءل .. ألا يتعارض هذا المجتمع المفتوح مع ضرورة التخطيط المركزى للانتاج والعمل الاجتماعى عامة فى بلاد تسعى للقضاء على التخلف وتتطلع بهذا التخطيط المركزى الدقيق الى التعجيل بخطواتها نحو الاشتراكية ..

ألا يتعارض هذا المجتمع المفتوح مع واجبات التعبئة الشاملة بكل القوى المادية والبشرية فى مجتمعنا لمواجهة أعباء معركة تحرير الأرض المحتلة ؟

هل هى دعوة الى مزيد من الحريات الديموقراطية لجماهير الشعب العامل المنتج الكادح ، أم هى دعوة الى مزيد من الحريات الديموقراطية

للفئات الوسطى من المجتمع ؟

هل هى دعوة الى مزيد من المناقشة والحوار ، أم هى دعوة الى مزيد من ممارسة الشعب العامل لحريته فى الرقابة على ممتلكاته العامة وسيطرته عليها ، وتوجيهه لها .

هل هى دعوة الى التوازن بين فئات الشعب المختلفة بغير تمييز أم دعوة الى تسكين فئاته المنتجة العاملة من المزيد من الحرية والسلطة ، وفى هذه الحالة ليس ثمة توازن ، بل مزيد من الاستقطاب فى سلطة الحكم والرقابة لمصلحة هذه الفئات .

هل الدعوة الى المجتمع المفتوح هى مجرد دعوة الى قيام المؤسسات الاجتماعية والسياسية المختلفة ، وتمكينها من حرية العمل ؟ هذه دعوة طيبة بغير شك .

ولكن هل قيام هذه المؤسسات وحده ضمان للحرية والديموقراطية ، ما لم تلتزم هذه المؤسسات فى فلسفتها وعملها بالمصالح الأساسية لمجتمع الكفاية والعدل ! وهل يتأتى لها ذلك ، وهل يتأتى التخطيط والتنسيق بينها ، بسلطة الدولة وحدها ، أم لا سبيل الى ذلك الا بضمان سيادة التنظيم السياسى عليها ، المعبر عن فلسفة هذا المجتمع وإرادته ومصالحه ؟.

أخشى أن أكون بدورى قد تورطت فى تساؤلات عامة حول المبادىء ، دون أن أحدد اجابات للمشاكل الموضوعية التى تواجه تجربتنا الاجتماعية المحددة ..

على أنها تساؤلات ضرورية تمهد للاجابة التى أرجو أن أعرضها فى مقال آخر ..

التحرير والتنمية والديموقراطية

لعل أخطر مايواجهنا فى هذه الأيام ، هو التنظيم الشامل للدولة والمجتمع على السواء .

هذا هو الاستقرار الذى يتطلع اليه مجتمعنا الجديد .

ولست أعنى بالاستقرار هنا ، السكون أو الثبات ، ذلك أن السكون والثبات هو الموت نفسه . إنما أعنى الاستقرار فى منهج العمل وعلاقاته بين أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع المختلفة ، بما يضمن التعجيل بالتقدم الى غير حد .

هذه هى قضيتنا الرئيسية ، وهذا هو سبيلنا لمواجهة بقية قضايانا الأخرى ، العاجلة منها مثل قضية تحرير أرضنا المحتلة ، أو المتصلة بها مثل قضية حل مشاكل الجماهير ، والتعجيل بالتنمية الاقتصادية ، والانتقال بمجتمعنا الى الاشتراكية .

ولسنا نشك فى أننا قد تقدمنا منذ ٢٣ يولية ٥٢ حتى اليوم . ما أريد أن أحصى عشرات المنجزات التى غيرت من الهياكل الأساسية لمجتمعنا تغييرا جذريا سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية .

الا أن من واجبنا أن نعترف أن عملية التقدم عبر هذه السنوات ، كانت تتم بمبادرات متصلة أو متقطعة ، تتخذها قيادة الثورة ، تعبيرا عن إرادة الجماهير ومصالحها .

كانت حركة التقدم تبدأ دائما من نقطة مركزية ، وتسعى بالتشريع المركزى والاجراء المركزى الى التوسع والتعمق والشمول على مستوى الدولة والمجتمع .

(*) جريدة أخبار اليوم : ١٤ ديسمبر ١٩٦٨ .

وكانت جماهير الشعب تتحرك وراء التشريع أو الإجـراء المركزى بالتأييد والحماس لا بالعمل السياسى المنظم ..

على أن حركة التقدم هذه كانت تعترضها عقبات عديدة . كانت النقطة فى امتدادها من المركز ، تتوقف أحيانا أخرى ، أو تنحرف عن هدفها المنشود أحيانا ثالثة ، وكانت فى أحيان رابعة تحتاج الى مزيد من التمحيص والنضج قبل أن تبدأ وتمتد .

لماذا ؟

لأن المجتمع ، على مستوياته المختلفة ، وأبعاده المتنوعة ، الفـكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، كان يزخر بقوى اجتماعية مختلفة ، تختلف مصالحها ومواقفها مع هذه النقطة المركزية الممتدة .

وكانت هذه القوى فى مواقع متنوعة من أجهزة الدولة ومرافق المجتمع .

وفضلا عن هذا ، فإن النقطة المركزية الممتدة ، لم يكن يساندها فكر نظرى متكامل أو عمل سياسى منظم . يحشد حولها الجماهير ويختبرها فى التنفيذ ويجهد لتطبيقها بالتخطيط العلمى ، والممارسة المتصلة .

بل حدث أن تفتتت النقطة المركزية الى نقاط عديدة ، وتشكل مانسميه بمراكز القوى فى السلطة المركزية ذاتها .

وهكذا لم يقف الأمر عند عقبات تواجه مسار النقطة فى التطبيق ، أو فقدان العمل السياسى الحامى لهذه النقطة ، والممتد بها بين الجماهير ، بل انقسمت النقطة ذاتها ، وانقسمت معها أجهزة الدولة ، ومسارات العمـل الوطنى والاجتماعى .. وساد المجتمع فى كثير من مجالاته مايشبه مـرض (الباركنسون) أى انعدام الاتصال بين الأعصاب المركزية ، واختـلال التوازن بين أعضاء الجسم الاجتماعى ، واختلال المسار العملى بينهـا ، أسلوبا ومنهجا وهدفا فى كثير من الأحيان ، وانعدام القدرة على الترابط العضوى والتكامل الوظيفى بينها .

وفى هذا الاطار الشامل من عدم التآزر بين حركات الجسم الاجتماعى ،

تتوافر حرية الحركة لبعض أجزاء هذا الجسم ، على حين تتوقف الحركة فى أجزاء أخرى ، ويعجز الجسم عن حسن الاستفادة بكفاءاته وقدراته المختلفة ، وعن التخطيط لعمله الموحد النامى والسيطرة على حركته الشاملة . وبهذا يضعف التشريع الثورى عند التنفيذ ، بل قد يجمد وينحرف ، ويفقد المجتمع وحدته العصبية والفكرية والاجتماعية عامة ، وتتضاءل فاعليته الخلاقة .

وفى هذا الاطار الشامل ، من سوء التنظيم وانعدام الوحدة الاجتماعية تفقد الديموقراطية دلالتها الصحية

ذلك أن الديموقراطية فى حقيقتها هى معنى من معانى التنظيم الاجتماعى ، هى الشكل الذى يتحقق به تنظيم العلاقة الصحية بين أجزاء الجسم الاجتماعى . والتنظيم الاجتماعى هو الترجمة الموضوعية والعملية للديموقراطية ..

ولهذا ، فاذا تحدثنا عن التنظيم الاجتماعى ، فإنما تتحدث عن الديموقراطية ، واذا تحدثنا عن الديموقراطية فإنما تتحدث عن التنظيم الاجتماعى ..

ولهذا كذلك تختلف أشكال الديموقراطية باختلاف التنظيمات الاجتماعية ..

وقد يكون تبسيطا مخلا للغاية ، أن نصف الديموقراطية بأنها مجرد شكل أو مجرد إناء خارجى يتلون بالسائل الاجتماعى الذى يحتويه . إنها أعمق من هذا بكثير . إنها البناء أو الهيكل الذى يتم به انجاز الوظائف الاجتماعية الأساسية فى هذا المجتمع أو ذاك . وبهذا تتداخل الديموقراطية فى الوظيفة الاجتماعية ولا تكون بناء شكليا أو مجرد إناء خارجى ، بل تصبح التنظيم الاجتماعى ذاته الذى يخدم الأهداف الأساسية للمجتمع ، بل يوحد العمل الاجتماعى كله ، وينميه فى اتجاه تحقيق هذه الأهداف

وعندما نسعى اليوم لتنظيم مجتمعنا وتوحيد أجهزته ومرافقه وعملياته

الاجتماعية المختلفة ، حشدا للطاقات وتخطيطا لها وشحذا ، تعجيلا بتحرير أرضنا المحتلة ، وتخلصا من مجتمع التخلف وانتقالا الى مجتمع الاشتراكية، فاننا نسعى كذلك لتحقيق التشكيل الديموقراطى الملائم لهذا التنظيم الاجتماعى حتى لا يجىء هذا التشكيل الديموقراطى متناقضا مع هذا التنظيم الواجب ، ووسيلة لتدميره ونسفه .

لسنا نسعى للديموقراطية كشكل فى ذاته ، بل كوظيفة محددة ، توحد بقية الوظائف الاجتماعية فى الجسم الاجتماعى الواحد وتوجهها وتنميها فى طريق تحقيق أهدافنا الأساسية

هذا هو منطقنا لاعادة بناء تنظيمنا الاجتماعى كله

ومن هذا المنطق ، كان من الطبيعى أن تكون خطواتنا الأولى هى إعادة بناء الاتحاد الاشتراكى ، تنظيمنا السياسى الأم ؟

لماذا ؟ ..

إن الهدف الأكبر الذى يواجهنا هو التخطيط الشامل للمجتمع ، وتوحيد كل طاقاته فى طريق تحقيق أهدافه الكبرى . والوسيلة الى ذلك — التى لا وسيلة غيرها — هى العمل السياسى الديموقراطى ، الذى يحشد قوى الجماهير وينظمها ويوحدها

لهذا كان تشكيل الأداة الأساسية الموحدة للعمل السياسى هو نقطة البداية نحو تشكيل بقية مؤسسات المجتمع وضمان التخطيط والتوحيد السياسى فيما بينها ، تخطيطا وتوحيدا للمجتمع كله

وكان من الضرورى أن يتم تشكيل هذه الأداة السياسية بالعمل السياسى الديموقراطى . ومن الضرورى بعد ذلك أن يكون سبيل هذه الأداة لاستعمال بقية مؤسسات المجتمع ، هو العمل السياسى الديموقراطى كذلك ..

وفى هذه الأيام تبدأ خطوتنا الثانية لاستكمال هذه المؤسسات ، التشريعية منها ، والقضائية ، والعلمية ، والتعليمية والاعلامية وغيرها

ولا شك أن إعادة بناء هذه المؤسسات ينبغى أن يتم على أرفع مستوى من حيث الكفاءة الفنية والتخصصية التى تتفق وطبيعة كل مؤسسة

الا أن مجرد قيام هذه المؤسسات وتوافر كفاءاتها الفنية والتخصصية المختلفة لايكفى وحده لبناء التنظيم الاجتماعى الذى نريده . إذ لابد من توافر أمرين أساسيين فى هذه المؤسسات ..

أولا : المضمون السياسى والاجتماعى المتقدم لهذه المؤسسات بما يتفق والأهداف الأساسية للمجتمع

ثانيا : التفاعل والتآزر والتخطيط المشترك فيما بينها ، بما لا يطمس كفاءتها النوعية التخصصية

فالسلطة التشريعية مثـلا ، لن تكون فى ذاتها قوة من قـوى الدفع والتنظيم فى المجتمع ، ما لم تكن سـلطة تشريعية معبرة بحق عن ارادة الجماهير ومصالحها ، ملتزمة بالأهداف الأساسية فى المجتمع

والسلطة العلمية ممثلة فى المجامع العلمية المتخصصة أو الجامعات ، مهما بلغت كفاءتها التخصصية الخالصة ، لن تكون قوة دفع وتنظيم فى المجتمع ، ما لم تكن على وعى باحتياجات المجتمع ، والتزام بأهدافه الأساسية

والسلطة الاعلامية ممثلة فى وسائل الاعلام المختلفة ، مهما بلغت كفاءتها الفنية ، لن تكون قوة دفع وتنظيم للمجتمع ، ما لم تعبر تعبيرا صادقا عن احتياجات المجتمع ، وتلتزم التزاما واعيا بأهدافه الأساسية

إن مجرد قيام هذه المؤسسات فى ذاتها ، لن يخدم التنظيم الاجتماعى الشامل المنشود ، الا بمقدار الامتزاج الواعى بين كفـاءاتها النوعية ، والأهداف الأساسية لمجتمعنا المناضل من أجل التحرير والتنمية والتحول الاشتراكى ..

ولن يتحقق لهذا هذا الامتزاج ، ولن يتوفر لها التأثير الايجابى الفعال فى التنظيم الاجتماعى الشامل ، ما لم يتحقق بين هذه المؤسسات التآزر والتفاعل والتنسيق المنظم فى إطار تخطيط شامل ، وعلى أرضية عمـل سياسى مشترك ..

إن مجرد التوازن بين هذه المؤسسات ــ كما قد يقال ــ لا يكفى لبناء التنظيم الاجتماعى الشامل . بل قد يؤدى الى تعدد السلطات بتعدد هذه المؤسسات ..

على أن الدعوة الى التنسيق المشترك والتخطيط الشامل فيما بينها على أرضية عمل سياسى مشترك ، لن تؤدى الى طمس تخصصاتها النوعية من ناحية ، أو الى تجميد مبادراتها الفكرية والسياسية المتنوعة من ناحية أخرى ..

إن الدعوة الى تخطيط العمل ووحدته ، لا تتنافى مع ضرورة التنوع ، وحيوية الخلاف والاختلاف ، فى إطار الأهداف الأساسية المشتركة ، بل إن التخطيط هو ثمرة التنوع ، والتنوع هو بعد من أبعاد التخطيط

إن التنوع الخصب الحى فى إطار الوحدة ، هو المحرك الأساسى للتطور الخلاق ..

ولكن .. ما السبيل الى تحقيق هذه الوحدة المتنوعة بين المؤسسات المختلفة فى إطار تخطيط شامل ، وعلى أرضية عمل سياسى مشترك ؟

السبيل الذى لا سبيل غيره ، هو سيادة التنظيم السياسى فى كل هــذه المؤسسات ، بالعمل السياسى الديموقراطى

هو أولا : وحدة التنظيم السياسى ، ووضوح أهدافه ، وكفاءته فى قيادة الجماهير فى مجالات عملها المختلفة ، وحسن ادراكه لمتطلباتها ، وحسن مواجهته لمشكلاتها ، وتنمية الثقة به ، قدوة وعملا ووعيا

هو ثانيا : توافر الالتزام الدقيق بين أعضاء التنظيم ، التزاما لا يخل بحق الخلاف والاختلاف داخله ، ولا يحد من حق النقد والنقد الذاتى ، ولا يطمس التنوع والمبادرة والابداع

وهو ثالثا : تخطيط دقيق لبرنامج عمل شامل محدد نابع من احتياجات الجماهير وأهدافهــا الأســاسية ممتزجا بالــكفاءات العملية والتخصصية المختلفة ، ثم متابعة دقيقة لتنفيذ هذا البرنامج ، مع مرونة فى هذا التنفيذ

تحترم التجربة ، وتحسن الانصات لخبرات الجماهير

بهذه الوحدة التنظيمية النابعة من القدرة على توحيد الجماهير وحسن قيادتها ، وبهذا الالتزام الواعى الحى ، وبهذا التخطيط الدقيق المرن معا فى تنفيذ برنامج عمل شامل محدد ، يستطيع التنظيم السياسى أن يصبح قوة دفع وتنظيم وتخطيط وتنسيق بين المؤسسات المختلفة ، يدفع بأفضل طلائعه بالعمل السياسى الى مقاعدها ، وينسق ببرنامجه بين كفاءاتها المختلفة ، ويعمم تجاربها وخبراتها المتنوعة ، ويكون بهذا قوة دفع وتنظيم للمجتمع كله ..

وبهذا يتحقق التشكيل الديموقراطى والتنظيم الاجتماعى الذى يتلاءم واحتياجات مجتمعنا الثورى

التنظيم والديموقراطية

ذكر الى بعض الأصدقاء والقراء الأعزاء ، أن مقال الأسبوع الماضى كان يغلب عليه التجريد ، وكان يستوجب التفصيل فى نقاط ثلاث :

الأولى : قولى بأن قيام المؤسسات السياسية والتشريعية والعلمية والتعليمية .. الخ . على أساس من التخصص الفنى وحده ، لا يكفى لحسن وفاء هذه المؤسسات بواجباتها نحو مجتمعنا الجديد

الثانية : قولى بأن التوازن بين هذه المؤسسات ليس هو السبيل الى التنظيم الاجتماعى الصحيح ، أو الديموقراطية أو التقدم عامة فى مجتمعنا

الثالثة : قولى بضرورة أن يكون تنظيمنا السياسى — الاتحاد الاشتراكى — قوة دفع وتوجيه وتنظيم فى هذه المؤسسات جميعا . ألا يعنى هذا — كما قال بعض الأصدقاء — تجميد هذه المؤسسات ، وطمس كفاءتها التخصصية والحد من ديموقراطيتها باسم الالتزام بالتنظيم السياسى ؟

وأنا أعترف بالطابع التجريدى لمقال الأسبوع الماضى ، وأشكر حسن ظن الأصدقاء والقراء ، وأرجو أن أتمكن من توضيح نفسى فى هذا المقال ..

على أنى سأبدأ من بعض المقدمات التى أخشى أن تكون تجريدية كذلك

أولا .. لا حرية بغير تنظيم والا أصبحت هذه الحرية فوضى لا ضابط لها ولا ضمان

فالتنظيم السياسى — أى تنظيم سياسى — هو تنظيم للارادات البشرية ، وأداة لكفالة حقوقها ومصالحها

والمجتمعات البشرية — أيا كانت طبيعتها — هى مجموعة من الارادات والمصالح المتصارعة

(*) جريدة اخبار اليوم : ٢١ ديسمبر ١٩٦٨ .

وعندما يقوم تنظيم سـياسى تتساءل : أى الارادات يعبر عنها هـذا التنظيم ؟ هل هى إرادات الأغلبية ، أم إرادات الأقلية . وأى المصالح يعبر عنها هذا التنظيم السياسى ؟ هل هى مصالح الأقلية الراغبة فى الاستئثار بالمصلحة العامة لخدمة مصالحها الخاصة ، أم هى مصالح الأغلبية المتطلعة الى التقدم والازدهار للمجتمع كله

والتنظيمات السياسية جميعا ، تتحدث باسم الارادات والمصالح العامة، حتى لو كان بعضها أداة لارادات ومصالح خاصة

ولهذا فالمحك فى تقييم أى تنظيم سياسى ، هو أن تتبين حقيقة الارادات والمصالح التى يعبر عنها ، تتبين هذا فى برامجه ، فى سلوكه الاجتماعى والسياسى ، وفى طبيعة عضويته

على أن التنظيم السـياسى للأقلية سـواء بسواء كالتنظيم السياسى للأغلبية ، هو تنظيم للحرية ، حريتهـا فى التعبير عن إرادتها ، وكفـالة مصالحها ..

تنظيم الأقلية هو تنظيم لحرية الأقلية فى الاستغلال والاستئثار ، وتنظيم الأغلبية هو تنظيم لحرية الأغلبية فى التقدم والازدهار

الحرية فى إطار التنظيم الأول حرية محدودة ، ضيقة . والحرية فى إطار التنظيم الثانى حرية رحبة ، متفتحة

ولست أقصد بالأقلية والأغلبية مجرد الحجم العددى للتنظيم السياسى، وإنما أقصد أقلية المصالح أو أغلبيتها كذلك

خلاصة هذا كله ، أنه لا حرية بغير تنظيم يضبطها ويضمنها لأصحابها

ويبقى بعد ذلك سؤال كبير .. الحرية لمن ؟ لأقلية متحكمة مستأثرة ، أم لأغلبية عاملة منتجة

ثانيا : لا حرية فى مجتمع .. بغير نظام سائد ، ينظم العلاقات ويكفل الحقوق بين أبناء المجتمع

فالمجتمع ، أى مجتمع ، وأيا كانت طبيعته ، لا ضمان للحرية فيه ،

ولا كفالة لها ، بغير تنظيم للعلاقات ، بغير تشريع يقنن الحقوق والواجبات، بغير سلطة للربط والضبط

وتختلف القوانين وأشكال السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية ، باختلاف النظام الاجتماعى السائد

فى المجتمع الرأسمالى ، تسود علاقات الانتاج الرأسمالى ، وتسود الملكية الفردية ، وتسود السوق الحرة ، والمنافسة على العمل والملكية والربح . ويقدم النظام فى هذا المجتمع تشريعا وضمانا لهذا كله

وفى المجتمع الاشتراكى تسود علاقات الانتاج الاشتراكى ، تسود الملكية العامة ، والتخطيط الشامل ، ويقوم النظام كذلك فى هذا المجتمع تشريعا وضمانا لهذا كله

فى المجتمع الأول تكون الحرية للمالكين ، المسيطرين على السوق ، وفى المجتمع الثانى تكون الحرية للقوى المنتجة فى المجتمع

على أنه لا ضمان للحرية فى هذا المجتمع أو ذاك ، بغير نظام اجتماعى . ويبقى بعد ذلك السؤال الكبير : لمن الحرية ؟

على أن من واجبنا أن نؤكد أن أى نظام اجتماعى ، وأى تنظيم سياسى ، مهما كانت طبيعته ، ومهما كانت طبيعة الحرية فيه ، هو قيد على الحرية ! وهو قيد ضرورى تمليه الاختلافات الحادة بين المصالح البشرية ..

وعندما تزول هذه الاختلافات ــ بالنضال الاجتماعى الذى يتسلح بالتنظيم السياسى ــ سوف يتوافر أرقى شكل للحرية ، بغير حاجة لتنظيم سياسى يكفلها ، أو سلطة سياسية تنظم ضماناتها

وهذه غاية بعيدة من غايات التطور البشرى

ونعود بعد هذه المقدمة التى طالت ، الى النقاط الثلاث التى يطالبنى بعض الأصدقاء والقراء الأعزاء بتوضيحها

إن قيام المؤسسات السياسية والاجتماعية المختلفة هو ضمان أساسى

لتوافر الديموقراطية والتقدم فى مجتمعنا . إنها التنظيم الاجتماعى الضامن للحرية ..

ولقد قلت فى الأسبوع الماضى أنه من الضرورى أن يتوافر فى هذه المؤسسات وخاصة التشريعية منها والاعلامية والعلمية كالمجالس المتخصصة ، والجامعية ، كفاءات نوعية متخصصة

فمجلس الأمة ، السلطة التشريعية ، لا بد أن تتوافر فى أعضائه الكفاءة الفكرية القادرة على التصدى للرقابة والتشريع فى مختلف شئون الدولة والمجتمع ..

والجامعات والمجالس العلمية المتخصصة ينبغى أن يتوافر لها أرقى الكفاءات وأعرفها بحقائق العصر والمجتمع

ووسائل الاعلام ، ينبغى أن يتوافر لها أرقى الكفاءات والقدرات المهنية والفنية التى تكفل لها التأثير والفاعلية وحسن التعبير والانتشار

على أن هذا كله — كما ذكرت — لا يكفى . التخصص الفنى والمهنى وحده لا يكفى لحسن تعبير هذه المؤسسات عن مجتمعنا ، وحسن قيادتها له ..

إذ لابد أن تمتزج الكفاءات المتخصصة فى هذه المؤسسات بالوعى الفكرى الصحيح ، والرؤية السياسية الواضحة

ولعلى أذكر فى هذا الصدد مدرسة جديدة فى علم الاجتماع الرأسمالى ترى ان الثورة فى عصرنا ليست ثورة اجتماعية بل هى ثورة علمية متخصصة . وأن قيادة التقدم فى عصرنا إنما هى قيادة العلماء المتخصصين . معنى هذا أنه لا يسار ولا يمين ، ولا شرق ولا غرب ، ولا خلاف بين الأفكار والقيم والنظم الاجتماعية ، بل قدرات وكفاءات علمية متخصصة تزيل التناقضات ، وتقضى على الخلافات وتحقق التقدم بمحض العلم والتكنولوجيا !

هذه المدرسة فى الحقيقة هى محاولة نظرية لطمس الصراع الاجتماعى

وإغفال حقيقة القوى المتصارعة ، وتمييع الحدود الفاصلة بين الأفكار والنظم الاجتماعية ..

والذى لا شك فيه ، أن العلم المتخصص أداة جبارة للتحول الاجتماعى وأنه يسهم إسهاما خطيرا فى عصرنا الراهن فى التقريب بين كثير من المسافات الانسانية المكانية والوجدانية والفكرية والاجتماعية عامة . على أن الذى لا شك فيه كذلك ، ان العلم يتم توظيفه فى كل نظام اجتماعى ، بحسب طبيعة هذا النظام واحتياجاته وأهدافه ، تستوى فى هذا العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية

فقد تتفق العلوم الطبيعية على اختلاف الأنظمة الاجتماعية فى نتائجها ، ولكنها تختلف فى توظيف هذه النتائج وفى تفسيرها الفكرى

أما العلوم الانسانية كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون ، وغيرها ، فتكاد أن تكون ــ فى معظمها ــ تكوينات نظرية للنظام الاجتماعى السائد ، تعبر عنه ، وتخدم أهدافه

ولهذا فبرغم ما يتسم به العلم عامة من أسس موضوعية واجبة ، فان المهم أن نحسن توظيفه واستخدامه وتوجيهه لخدمة التقدم

وليس المهم إذن أن نقيم مجالس متخصصة أو مؤسسات سياسية أو اجتماعية تتوافر فيها الكفاءات العلمية الخالصة ، وإنما المهم أن تمتزج هذه الكفاءات بوعى فكرى ورؤية سياسية تؤهلها لتوجيه هذه الكفاءات توجيها ثوريا ..

ان أخطر ما قد نواجهه فى مسار حياتنا الجديدة ، هو هذه التخصصات الفنية والعلمية التى تتناقض فلسفتها فى التطبيق مع فلسفة حياتنا الاجتماعية ..

لسنا فى حاجة اذن فى هذه المؤسسات الى مجرد عالم فى الاقتصاد . وإنما نريد عالما فى الاقتصاد الاشتراكى العلمى ، يتفهم قوانينه ، ويدرك ضروراته ، ويجتهد فى البحث عن مزيد من الفهم والادراك والكشف

ولسنا نريد فى مؤسساتنا مجرد عالم فى الاجتماع ، وإنما نريد عالما فى الاجتماع الاشتراكى ، يؤمن بالاشتراكية على أســاس من العلم والخبرة ..

ولسنا نريد مجرد مشرع ، بل نريد مشرعا يؤمن بالوظيفة الاجتماعية للقانون ، وبالمضمون الاجتماعى المتقدم له

وهكذا فى سائر العــلوم الطبيعية الأخــرى ، نريد متخصصين ينبع تخصصهم العلمى ، من وعى علمى بفلسفة مجتمعنا الاشتراكى

بهذا لا يكون التخصص العلمى ، مجرد تخصص علمى معزول عن احتياجات المجتمع ، متناقض مع فلسفته وأهدافه

وبهذا لا تكون السلطة فى هذه المؤسسات سلطة العلم فى ذاته ، بل سلطة العلم الثورى

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا سبيل لتنظيم اجتماعى متقدم اذا قامت العلاقة بين هذه المؤسسات على أساس من التوازن وحده

ذلك أن المجتمع ، أىَّ مجتمع ، لا يتحــرك بالتوازن ، ولا تصــلح التعادلية فلسفة للتقدم الاجتماعى

إنما يتحرك المجتمع ، ويتقدم بالخلاف والاختلاف والصراع ثم بالسلطة التى تحسم الخلاف والاختلاف والصراع

هل نقول مثلا إن مجلس الأمة يتوازن مع السلطة التنفيذية ، من ناحية ومع المجالس العلمية المتخصصة من ناحية أخرى ومع الاعلام من ناحية ثالثة ، ومع اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى من ناحية رابعة

التوازن هنا يعنى قيام مؤسسات مستقلة متمايزة ، يتم بينها البحث عن وسط سعيد ..

وهذا وهم فكرى ..

سيؤدى هذا المجتمع ، إما الى صراع يفضى الى انقسام جاد ، وإمّا الى مهادنة ليبرالية تشل التقدم !

لا سبيل الى تنظيم الخلاف والاختلاف والصراع والحسم بين هـذه المؤسسات المختلفة ضمانا للتقدم ، الا بتوافر رباط مشترك بينها ، يخطط لعملها وينسق بين جهودها ، وينضج حوارها المتبادل ، ويرفع خلافهـا وتناقضها الى مستوى الوحدة الجديدة النامية ، ويتحرك بها فى اطار عملى سياسى موحد ورؤية اجتماعية مشتركة

هذا الرباط هو التنظيم السياسى ذو البرنامج المحدد

ولعل هذا يثير سؤالا بالغ الأهمية

هل تريد أن تفرض وصاية من التنظيم السياسى على هذه المؤسسات ؟ ألا يعنى هذا شل التخصص العلمى ، وقتل المبـادرة الخلاقة ، وتجميد الخصوبية والتنوع ، وخنق الديموقراطية ؟!

هذا صحيح .. لو كانت العلاقة بين التنيظم السياسى وهذه المؤسسات هى علاقة الوصاية

وما أدعو الى هذا وما أريده . إننى أدعو الى تنظيم حركة المجتمع لا الى تنميطه ، أو بنائه على نمط واحد جامد . وفارق كبير بين التنظيم والنمطية ..

لا ينبغى أن تكون العلاقة بين التنظيم السياسى وهذه المؤسسات هى علاقة الوصاية أو السلطة الضاغطة ، بل هى علاقة العمل السياسى، والحوار البناء والاقناع الحر والالتزام الواعى

وحتى يستطيع التنظيم السياسى أن ينسج هذه العلاقة الحية بينه وبين هذه المؤسسات ، لابد أن يكون له رؤية فكرية واضحة ، وبرنامج عمل محدد ونابع من الاحتياجات الأساسية للمجتمع . ولابد أن يقوم فى بنائه الداخلى على أساس من الديموقراطية المركزية ، أى احترام الأقلية لرأى الأغلبية وخضوعها لهـا ، واحترام المســتوى الأدنى للمســتوى الأعلى وخضوعه له . ولابد أن يكون له انتشاره وتواجده الطبيعى غير المفروض فى مختلف أجهزة الدولة ومرافق المجتمع ، ومؤسساته المختلفة ، عن طريق أعضائه الملتزمين بمبادئه وقراراته

ولابد من ناحية أخرى أن يكون التنظيم السياسى وعاء فكريا وعمليا حيا ، تنضج فيه الخبرات المختلفة ، وتناقش فى إطاره القضايا المختلفة ، وتنبع قراراته وتوجيهاته من قاعدة العمل الاجتماعى فى أبعادها المختلفة كذلك ، إنه السلطة السياسية الموجهة لحركة المجتمع من ناحية ، ولكنه من ناحية أخرى يستمد سلطته كما يستمد حكمة توجيهه من الخبرة العملية والعلمية للمجتمع

لا تنظيم بغير احترام لارادات أعضائه وخبراتهم المتنوعة ، ولا تنظيم بغير التزام وانضباط كذلك بين أعضائه

سيصبح سلطة معلقة مفروضة ، إن لم يحترم الارادات ويستفد من الخبرات ..

وسيصبح سلطة مفككة مشتتة ، إن لم يحرص على الالتزام ويتمسك به كقاعدة أساسية لوحدته

وفى البلاد الرأسمالية ، تكاد التنظيمات السياسية أن تكون مجموعات وكتلا داخل التنظيم الواحد

بل فى بعض هذه البلاد ، كأمريكا مثلا ، تكاد أحزابها الكبيرة المعبرة عن نظامها الأساسى أن تكون مجرد واجهة خارجية ، ليس لها برنامج عمل محدد ، وليس لها نشاط سياسى مخطط ، اللهم الا فى الانتخابات . ولهذا فلا التزام بين أعضائها ، إلا الالتزام بالمصلحة الاجتماعية الخاصة التى قد يختلفون فى تفسيرها . ولهذا قد يختلف أعضاء هذه الأحزاب فيما بينهم فى المواقف المختلفة ، دون أن يؤدى هذا الى خروجهم من التنظيم السياسى ..

وهذا أمر طبيعى فى هذه المجتمعات . فالتنظيم السياسى ليس هو السلطة الحاسمة فى المجتمع ، وإنما السلطة للاحتكارات الكبرى التى تسيطر مباشرة على كل أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع ، وتوجهها كما تشاء لخدمة مصالحها

أما فى البلاد الاشتراكية ، فالتنظيم السياسى يفرض الالتزام الحاسم على أعضائه ، ويعد كل خروج على الالتزام خروجا على التنظيم نفسه

هذا هو جوهر الحياة الداخلية فى الأحزاب الاشتراكية

ولعل تجربتنا تختلف عن التنظيمات السياسية فى البلاد الاشتراكية والبلاد الرأسمالية على السواء

فالاتحاد الاشتراكى ليس حزبا ، بل هو نوع من الجبهة المتحدة ، نوع من التحالف بين قوى الشعب العاملة ، ولكن هذا التحالف — كما قال القائد عبد الناصر — فى اجتماع أخير للجنة المركزية يسعى الى أن يتبنى الأسلوب الحزبى فى عمله

وهذا يفرض عليه التمسك بالالتزام الداخلى بين أعضائه ، الالتزام بقرارات الأغلبية ، وقرارات المستوى الأعلى ، دون أن يخل هذا بحق الحوار والخلاف والاختلاف والنقد قبل إصدار هذه القرارات . فإذا صدرت وجب الالتزام بها

هل معنى هذا أن يفرض التنظيم السياسى قراراته على مختلف المؤسسات ؟

لا بالطبع ..

إن التنظيم يفرض الالتزام على أعضائه فحسب . ولكنه فى الوقت نفسه يسعى بجماهيريته ، بنفوذه السياسى ، بسلامة برنامجه ، بحسن مسلكه وقيادته ، بعمله السياسى النشط ، بالحوار والاقناع ، أن ينفذ قراراته فى هذه المؤسسات المختلفة عن طريق أعضائه فيها

هل معنى هذا أن تعانى هذه المؤسسات من سيادة الخط الواحد الجامد ، فى التفكير والسلوك وأسلوب العمل ، الذى يطمس خبرتها ويشل انطلاقها ؟

هذا يتوقف على أسلوب العمل التنظيمى ، أسلوب اتخاذه للقرارات ، وأسلوب نشاطه السياسى عامة فى هذه المؤسسات

فإذا كانت قرارات التنظيم السياسى مفروضة من أعلى ، غير نابعة من احتياجات الجماهير ، غير مستندة الى الخبرات العلمية المتخصصة المختلفة ، فسوف يؤدى هــذا بالضرورة الى الجمود والواحــدية والنمطية التى تقتل المبادرة ، والخصوبة والتنوع والابداع ، والديموقراطية

أما إذا استطاع التنظيم السياسى أن يحترم الكفاءات المتنوعة ، وأن يحاول الانصات الى خبرات الجماهير ، وأن يتيح الحوار الصريح والنقد البناء ، وأن يحرص دائما على اختبار أفكاره فى التطبيق العلمى والعملى، والانفتاح الواعى لكل مقترح جديد أو خبرة جديدة ، فلن يكون بهــذا قيدا على حركة المجتمع ، بل تنظيما دافعا لهــذه الحركة ، وقوة فعالة للتجديد والتطور

بهذا يتم التوافق الصحى بين التنظيم والديموقراطية ، داخل التنظيم السياسى ، وفى المجتمع كله ، ولا يصبحان طرفين متناقضين يستبعد كل منهما الآخر

وبهذا يتم التوافق الصحى بين قيام المؤسسات السياسية والاجتماعية المختلفة من ناحية ، والتخطيط المشترك بينها ، فى اطار رؤية فكرية موحدة نامية ، وعمل سياسى فعال

على أن الحلقة الرئيسية فى سلسلة هذا التنظيم الاجتماعى الديموقراطى الشامل هى التنظيم السياسى الثورى

فإذا ضعفت هذه الحلقة ، أو جمــدت ، أو انعزلت أو فقدت الاتجاه الفكرى الصحيح ، أو تخلخلت وحدتها الداخلية ، انفرط عقد التنظيم الاجتماعى كله ، وفقد المجتمع وحدته ، وعجز عن مواصلة خطواته المتطورة الصاعدة فى طريق الديموقراطية والتقدم الاجتماعى .

إن وحدة التنظيم السياسى ووضوح فلسفته القومية والاجتماعية ، وفاعليته الجماهيرية ، وسيادته السياسية الواعية فى مختلف المؤســـسات ومجالات العمل الوطنى والاجتماعى، هى حلقة النجاة فى مسيرتنا الثورية.

تنظيم الصحافة .
وصحافة التنظيم ..

هذا موضوع أعيشه فى نفسى منذ مايقرب من عام . أعيشه تأملا فكريا خالصا ، وتجربة يومية حية .

لعلى عرضت لبعض جزئياته فى مقال عابر منذ أسابيع .

ولعلى تنفست بعض مشكلاته فى لجنة الاعلام بالاتحاد الاشـتراكى منذ اليوم الأول لتشكيلها .

ولعلى شاركت فى دراسة بعض جوانبه فى اللجان التى شكلتها أمانة الاتحاد الاشتراكى فى مدينة القاهرة ، ثم قامت بعرض نتائج أعمالها على مؤتمر المحافظة منذ أسابيع بعيدة .

وكنت أدرك أن الموضوع بالغ التعقيد ، تتشـابك مشكلاته المهنية الخالصة ، بمشكلات أخرى سياسية ، ونفسية ، وثقافية ، واجتماعية ، وتنظيمية . وكنت أدرك أن الموضوع ذو أبعاد تاريخية ، وأنه لا سبيل الى حسن مواجهته والوصول به الى تنوير صادق ، وحل سليم ، بغير تاريخ كذلك من الحوار المتزن ، والعمل الملتزم والخبرة الواقعية .

وكنت أترقب اجتماعا قريبا للجنة الاعلام ، تواصـل فيه عرض بقية الجوانب المتشابكة للموضوع ، تأصيلا لها ، وتنفيذا لقرار مؤتمرنا القومى الأول « بدراسة أوضاع الصحافة ووضع تنظيم جديد لها ، يؤكد ملكية الشعب لها ، ويضعها فى خدمة الرأى الحر والنقد البناء لتحقيق أهداف المجتمع الاشتراكى » ..

وكنت أرى أن التنظيم السياسى ــ ولجنة الاعلام بوجه خاص ــ هو المجال الملائم لذلك كله .

(*) جريدة أخبار اليوم : ٢٨ ديسمبر ١٩٦٨

الا أن مقال الزميل الأستاذ محمد حسنين هيكل يوم الجمعة الأسبق .. طرح القضية بأكملها على الرأى العام .

ولهذا وجدت من واجبى أن أشارك فيها برأى استكمالا لصورتها أمام الرأى العام .

والقضية فى الحقيقة أكبر من أن تكون مجرد قضية للصحافة ، أو قضية العلاقة بين الصحافة وتنظيمنا السياسى . إنها — فى غير مغالاة — قضية الجبهة الموحدة فى بلادنا .

فالجبهة هى جبهة عسكرية على طول القناة ، وهى جبهة عمل اجتماعى وانتاجى بعمق المجتمع كله ، ثم هى — أخيرا — جبهة معنوية تتخلل الجبهتين السابقتين ، وتوحد كلا منهما من ناحية ، وتوحد فيما بينهما من ناحية أخرى ، بالرؤية السياسية الصحيحة ، والنظرية القومية والاجتماعية الناضجة ، والقيم الروحية والوجدانية السليمة .

ومع إيمانى بالأهمية البالغة للجبهة العسكرية والجبهة الاجتماعية ، الا أنى أرى أن الجبهة المعنوية هى أخطر هذه الجبهات جميعا .

إنها نبض التماسك والترابط والوحدة بينها . بغيرها يفقد المجتمع قدرته على العمل الموحد ، على تنمية كفاءته ، على التصاعد البناء بمنجزاته ، عسكرية كانت أم سياسية أم انتاجية .

وتتوزع الجبهة المعنوية بين منابر ومسئوليات متعددة ، من إعلام وتعليم وثقافة .

ومع الأهمية المشتركة لهذه المنابر والمسئوليات جميعا ، الا أن الصحافة قد تتصدرها جميعا .

إنها الغذاء اليومى للجماهير . فهى المرآة التى تنعكس فيها صورة الحياة على شمولها ، ثم تنتقل منها الى وجداننا لتصوغه على شاكلتها . إنها نافذتنا على العالم ، وعلى المجتمع وعلى أنفسنا . تتحدد بها تصوراتنا ، ومشاعرنا واهتماماتنا .

بل لعلها أن تكون مادة لوسائل الاعلام الأخرى من إذاعة وتليفزيون ، بل لعلها أن تكون كذلك منبرا للحكم والتقييم — لا لإعلام فحسب — على الأعمال الثقافية المختلفة .

إنها صانعة الرأى العام ، وصاحبة الكلمة الأولى فى توجيهه .

ولهذا ، فالصحافة مؤسسة من مؤسسات السلطة فى أى مجتمع من المجتمعات .. مؤسسة للسلطة الحاكمة ، أو مؤسسة لقوى المعارضة التى تسعى للسلطة .

بل تكاد الصحافة — فى العالم أجمع على اختلاف نظمه الاجتماعية — أن تكون الواجهة اليومية للأحزاب السياسية ، تعبر عنها ، وتبلور الرأى العام حول مبادئها .

على أن الصحافة ليست منبرا للرأى فحسب ، بل هى كذلك وسيلة حاسمة للتنظيم ، تنظيم الحزب ودعم وحـدته الداخلية ، وتنظيم حركة الجماهير وحشدها حول برنامجه العملى ، ضمانا لقيادته ، وسعيا الى السلطة ، أو دعما لهذه السلطة ان كان يتبوأها بالفعل .

الصحيفة — أى صحيفة — هى الحزب ، رأيا وموقفا وتنظيما والتزاما .

وحزب بغير صحافة ، هو حزب بغير رأى ، بغير جماهير ، بغير سلطة .

ولا صحافة بغير حزب ، أيا كانت طبيعة هذا الحزب أو شكله ، سواء كان تنظيما سياسيا محدد المعالم ، أو تيارا اجتماعيا غير محدد المعالم !

وليس للصحافة — فى أى نظام فى العالم — حرية مطلقة ، ان حريتها نابعة من التزاماتها بحزبها ، بمبادئه الفكرية ، وبرنامجه السياسى .

وقد تكون الصحافة فى ظاهرها صناعة مجرد صناعة ، أو مهنة مجرد مهنة . الا أنها فى حقيقتها وفى جوهرها سلطة للعمل السياسى والتوجيه السياسى ..

لهذا تملك الاحتـكارات الـكبرى فى المجتمعات الرأسـمالية أغلب المؤسسات الصحفية ، وتسيطر بها على الرأى العام ، وتدعم بها سلطانها على المجتمع كله .

ولهذا كذلك تحرص الأحزاب فى البـلاد الاشتراكية على أن تكون صحافتها ، ملتزمة التزاما كاملا بها ، فكريا وتنظيميا . هذه هى الزاوية التى ينبغى أن نطل منها على قضية الصحافة فى بلادنا .

ماهو الوضع الراهن لصحافتنا ؟

الى أى حد تقوم صحافتنا بوظيفتها الواجبة لدعم جبهتنا الداخلية ، وتغذيتها بالرؤية الفكرية والسياسية الصحيحة .

والى أى مدى ترتبط صـحافتنا وتلتزم فكريا وتنظيميا بالاتحـاد الاشتراكى صاحب الولاية عليها بمقتضى قانون تنظيم الصحافة ؟

وماهى العلاقة بين صحفنا المختلفة فى اطار هذا التنظيم السياسى الواحد ؟

لعل الاجابة على هذه الأسئلة تفرض علينا رجعة قليلا الى الوراء . الى ماقبل قانون تنظيم الصحافة .

لقد بدأت ثورتنا فى ٢٣ يولية ٥٢ بغير تنظيم سـياسى كما نعرف ، وبدأت كذلك بغير صحافة معبرة عنها .

وكان افتقادها للتنظيم السياسى وراء افتقادها لصحافتها التنظيمية . وبغير تنظيم سياسى ، سيطرت الثورة على أجهزة الدولة ، وبأجهزة الدولة سيطرت على الصحافة .

وكانت ــ بالضرورة ــ سيطرة من أعلى . سيطرة لاتمس البناء الشامل لأجهزة الدولة ، أو لمؤسسات المجتمع المختلفة وفى مقدمتها الصحافة .

ولعل هذا كان مصدرا لكثير من النواقص التى تعرضت لها مسيرتنا الثورية ..

على أنى لست أنكر أن صحافتنا قد لعبت دورا كبيرا بل وحاسما فى دعم الثورة ، والتعبير عن مبادئها ورفع شعاراتها ، وحشد الجماهير حولها .

الا أن ذلك كان يتم بالسلطة من أعلى ، أو بمبادرات فردية لطلائع واعية من الصحفيين ، آمنت بالثورة والتزمت بمبادئها .

الا أن الصحافة كمؤسسة ظلت كما هى ، سلطة مستقلة متميزة عن

السلطة الجديدة ، تلتقى مع هذه السلطة فى مانشتاتها أو أخبارها أو تعليقاتها ، ولكنها قد تتناقض معها فى كثير من قيمها وتصوراتها ومفاهيمها وأساليب عملها . لاتساهم فى التغيير الاجتماعى العميق ، بقدر ماتسعى لمسايرته وقد تحاول ـــ أحيانا وبالوسائل الملتوية والأساليب الذكية ـــ طمس مسيرته . بل كانت بعض المنابر الصحفية ، التى تحمل شعارات الثورة فى ظاهرها ، قلاعا للثورة المضادة فى باطنها ، ووسائل للتجسس والتخريب ..

• وأقدمت الثورة على انشاء صحيفة خاصة بها . الا أنها لم تستطع ـــ رغم الجهود المخلصة التى بذلت ـــ أن تواصل طريقها الصاعد . كانت تتحرك بالاجتهادات الفردية ، ولم يكن وراءها تنظيم سياسى يسندها ويغذيها بالطلائع الصحفية الواعية الجديدة .

ولم تستطع هذه الصحيفة بدورها أن تكون منبرا لبناء تنظيم سياسى للثورة . بل أصبحت جزءا من النظام السائد فى المؤسسات الصحفية العامة فى المجتمع ..

• على أنه فى عام ١٩٦٠ أقدمت الثورة على خطوة جديدة هى تنظيم هذه المؤسسة الصحفية ، أو بتعبير أكثر موضوعية تأميمها .

وكانت خطوة ضرورية لمواجهة اجراءات التأميم عام ٦١ ..

كان من الضرورى أن تبدأ الثورة باستكمال سيطرتها على أجهزة السلطة المختلفة بما فيها الصحافة ، قبل اقدامها على اجراءات الثورة الاجتماعية ..

الا أن تنظيم الصحافة أو تأميمها قام كذلك بغير تنظيم سياسى .

كان هناك الاتحاد القومى ، ولكنه كان أعجز من أن يكون تنظيما للثورة وخاصة فى مرحلتها الاجتماعية الجديدة .

وعندما قام الاتحاد الاشتراكى بعد ذلك لم تتغير الصورة كثيرا ..

ولهذا لم يؤد تنظيم الصحافة الى تغيير جذرى فى الصحافة ، يحدد

علاقتها بالسلطة السياسية الجديدة ، تحديدا فكريا وتنظيميا واضحا .

وانتقلت الصحافة من الملكية الفردية ، الى الملكية العامة ، من الناحية الاقتصادية فحسب ، لا من الناحية السياسية أو الفكرية أو التنظيمية . بل — أكاد أقول — حتى هذه الملكية العامة للصحافة لم تتحقق بمفهومها الصحيح ..

فلقد ظلت تحكم الصحافة وتتحكم فيها كل أساليب الملكية الفردية ، من جرى وراء الربح المالى الخالص وتنافس عليه ، على حساب الرسالة السياسية فى بعض الأحيان .

حقا ، لقد تولى الصحف فى تلك المرحلة مسئولون على قدر كبير من الوعى والكفاءة والالتزام ، كما نضجت طلائع صحفية شابة جديدة ملتزمة بالثورة ، وواعية بمصالح الجماهير .

الا أن التكوين الداخلى للصحافة من حيث أسلوب العمل والفلسفة السياسية والاجتماعية السائدة فيها فضلا عن العلاقة بينها وبين التنظيم السياسى ظلت كما هى دون تغيير .

وبرغم أن الصحافة قد حملت راية الدعوة الى التغيير ، الا أن التغيير لم يمسها . بل ظلت مؤسسة شبه مستقلة اداريا وماليا وسياسيا وفكريا ، لا ترتبط بالسلطة والتنظيم السياسى الا برباط علوى رهيف

ولهذا كان من الطبيعى ، بعد اعادة بناء تنظيمنا السياسى ، أن تثار قضية تنظيم الصحافة ، وأن تتحدد علاقتها بالتنظيم السياسى الجديد

لقد تحددت علاقة هذا التنظيم بالسلطة التنفيذية ، وتحددت علاقته بالسلطة التشريعية — مجلس الأمة — وبقى أن تتحدد علاقته كذلك بالمؤسسات الأخرى وفى مقدمتها الصحافة والاعلام والثقافة عامة

وتشكلت أمانة الثقافة والفكر والاعلام فى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى لهذا الغرض

إنها ضرورة تاريخية ، لاستكمال التنظيم الشامل لمجتمعنا فى ارتباط

وثيق بتنظيمنا السياسى ، دعما لجبهتنا الداخلية ، وتوحيدا وتنسيقا بين كل قوى العمل الوطنى والاجتماعى فى بلادنا

انها ليست دعوة الى وصاية على مؤسساتنا المختلفة ، أو الى طمس كفاءاتها النوعية ، وسماتها الخاصة ، ليست دعوة الى تنميطها كما ذكرت فى مقال الأسبوع الماضى ، ليست دعوة الى نظـرية للأوانى المستطرقة تتوحد فيها مستويات الخبرة والكفاءة والمبادرة

انمـا هى دعوة للتنظيم والتخطيط الذى لا يتعـارض مع التنوع والاختلاف ..

فما أكثر الخلافات فى الصحافة . أقول خلافات ، ولا أقول اختلافات فى المستوى أو تنوعا فى الخبرة والكفاءة

هناك خلافات حول مصادر الأخبار ، وخلافات ــ بل تنافس حاد يكاد يكون رأسمالى الطابع ــ حول مصادر التمويل وخاصة الاعلانات . وهناك خلافات حول أساليب التسويق واحتياجاته . وهناك خلافات حول بعض المفاهيم السياسية والفـكرية الأساسية بين الصحف بل داخل الصحيفة الواحدة ..

وهناك خلاف فى تحديد طبيعة العلاقة بين التنظيم السياسى والصحافة

هل تستطيع صحافتنا ، بهذه الخلافات أن تحسن القيام بواجبها نحـو الثورة ، نحو توحيد الجبهة الداخلية ، نحو دفع عجلة التقدم الاجتماعى ؟

ان هذه الخلافات تنعكس بغير شك على رسالتها ، وتنعكس على التنظيم السياسى ، وتنعكس على الجماهير من حيث تدرى ولا تدرى

لهذا كان من الطبيعى أن تتصدى أمانة الفكر والثقافة والاعلام بالاتحاد الاشتراكى لهذه الخلافات جميعا ، وتسعى لحلها

وعندما تتصدى الأمانة لهذه الخلافات ، لا تتصدى للتفاصيل الصغيرة ، أو تنظر اليها من زاوية أخطاء الماضى ، وملابساته القاصرة فحسب ، بل تتصدى لها من زاوية مبدئية ، وارادة واعية بالتغيير الثورى الواجب

إن تنظيم الصحافة إنما يعنى أن تصبح ملتزمة بالتنظيم ، سياسيا وفكريا واداريا وماليا وعمليا

ولم يقل أحد إن هذا معناه التساوى فى الخبرة والكفاءة والطابع بين الصحف المختلفة . ولم يقل أحد إن هذا معناه طمس للاجتهادات والمبادرات الفردية . ولم يقل أحد على الاطلاق إن هذا معناه أن الصحيفة التى تربح تفيض بأرباحها على الصحيفة التى تكسد

إن المعنى الوحيد له هو تنظيم العمل الصحفى ، والارتفاع بمستواه المهنى والسياسى والفكرى والأخلاقى ، والتخطيط لواجباته القومية والاجتماعية ، والتنسيق بين احتياجاته التسويقية والطباعية المختلفة ، والحد من اختلافاته التى تبدد الطاقات ، وتسىء الى الرسالة الصحفية ، وتضعف من وحدة جبهتنا الداخلية

انها — مرة أخيرة — دعوة الى تحديد العلاقة وتنظيمها بين الاتحاد الاشتراكى والصحافة ، شأنها فى ذلك شأن بقية المؤسسات

ولعل المناقشة الموضوعية لبعض المشاكل التى تواجهها الصحافة ، أن تكون مدخلا لمزيد من الوضوح .. وضوح المشاكل ووضوح الحلول كذلك .. فإلى الأسبوع القادم .

صحافتنا المصرية ...
بعض مشاكلها .. وبعض آفاقها

كدت ــ هذا الأسبوع ــ أن أؤجل الحديث عن مشاكل الصحافة فى بلادنا ..

قلت لنفسى : ألا ينبغى أن ينشغل الرأى العام بحديث أكثر أهمية . لعله أن يكون العدوان الاسرائيلى على لبنان . أو لعله يكون النشاط الدبلوماسى المرتقب مع منتصف هذا الشهر حول قضية الشرق الأوسط . أو لعله أن يكون انتخابات مجلس الأمة . أو لعله أن يكون بعض مشاكل الجماهير .. بعض مشاكل الجبهة الداخلية

على أنى فى الحقيقة وجدت فى مواصلة الحديث عن مشاكل الصحافة عمقا سياسيا لكل حديث آخر ، ومدخلا تنظيميا لكل حديث آخر

فالصحافة هى منبر التعبير عن الرأى فى مختلف القضـايا السـياسية والتشريعية ، والاقتصادية والاجتماعية عامة

وإذا كان هذا المنبر تواجهه بعض المشاكل ، فما أجدرنا أن نواجه هذه المشاكل ، وأن نحسمها ــ وضوحا فكريا على الأقل ــ حتى نحسن بعد ذلك مواجهة مختلف القضايا الأخرى

ينبغى أن نصلح أداة التعبير ووسيلته ، حتى يصلح التعبير ذاته ..

بل لقد تبينت فى مواصلة الحديث عن مشاكل الصحافة ، مشاركة فعلية فى بعض ما يجرى فى بلادنا من أحداث ، وما تواجهه من مسئوليات

ألسنا نسعى لبلورة فكر واضح حول هذه الأحداث والمسئوليات ؟

وهذه بعض مشاكل الصحافة كذلك .. ألسنا نسعى ــ فى هذه الأيام ــ الى أعادة بناء مؤسساتنا العامة بالعمل السياسى المنظم ؟ أليست انتخابات

(*) جريدة اخبار اليوم : ٤ يناير ١٩٦٩

مجلس الأمة جزءا من هذه العملية التنظيمية الشاملة

والصحافة كذلك .. مؤسسة من مؤسساتنا العامة ، لعلها لا تقل أهمية عن مجلس الأمة ، من حيث وظيفتها الرقابية

وهى ليست — كما قيل ذات يوم — مؤسسة ذات استقلال ذاتى ، بل هى الحلقة الرئيسية فى حلقات التماسك والوحدة فى بناء جبهتنا الداخلية ، وهى المنبر الرئيسى كذلك لتنظيمنا السياسى المعبر عن إرادة قوى الشعب العاملة ومصالحها

فلماذا لا ينطبق عليها ما ينطبق على المؤسسات الأخرى ، وهى أخطرها جميعا ؟ ..

وهذه بعض مشاكل الصحافة ، بل بعض آفاقها كذلك

إن مواصلة الحديث عن مشاكل الصحافة إذن ، لا يبعدنا عن الأحداث الجارية فى بلادنا هذه الأيام ، والمسئوليات الواجبة ، بل لعله — كما ذكرت — أن يكون عمقا سياسيا ومدخلا تنظيميا لها جميعا

ما هى المشاكل التى تواجهها صحافتنا ؟

بعض هذه المشاكل يكمن فى طبيعة العلاقة بينها وبين التنظيم السياسى وبعضها ينبع من هذه العلاقة ذاتها وينعكس فى خلافات سياسية وفكرية وبعضها يمتد الى أمور ادارية وتنظيمية ومالية . فلنبدأ بالمشكلة الأولى ، ولنتدرج منها الى بقية المشاكل

١ — التنظيم السياسى والصحافة :

لا تكاد تقوم علاقة محددة أو منظمة بين التنظيم السياسى والصحافة ، رغم الجهود التى تبذلها — هذه الأيام — أمانة الفكر والثقافة والأعلام التابعة للجنة المركزية . فلا توجيه من الناحية السياسية والفكرية ، ولا رقابة من الناحية الادارية والمالية . وهذا الوضع هو استمرار للوضع السابق منذ صدور قانون تأميم الصحافة عام ٦٠ ، وبرغم صدور هذا القانون !

لقد قرر منطوق هذا القانون أيلولة ملكية الصحافة الى التنظيم السياسى وتم بالفعل تأميمها من الناحية الاقتصادية ، وأصبحت ملكية عامة يتولاها التنظيم السياسى

الا أنها فى الحقيقة والواقع ظلت على حالها ، تدبرها وتوجهها اجتهادات القائمين عليها ، بغير توجيه أو رقابة أو اشراف من التنظيم السياسى

بل اختلف بعض القائمين عليها حول مفهوم التنظيم هذا . قال بعضهم إنه ليس تأميما للصحافة ، بل مجرد تنظيم لها . وهو ليس ملكية عامة على غرار الملكيات العامة فى سائر المؤسسات المؤممة ، بل هى ملكية للعاملين فيها فحسب !

ولم يكن هذا فى الحقيقة تفسيرا للملكية العامة ، بل كان خروجا بها عن حقيقتها الى الملكية الفردية ، فالملكية العامة هى ملكية الشعب كله ... ولا يعنى توزيع الأرباح على العاملين فى المؤسسات ملكيتهم لها ، انما هو نصيبهم من العمل المبذول فحسب . أما الملكية فللشعب كله . فاذا أصبحت الملكية للعاملين ، تحولت الى ملكية فردية . لأن الملكية الفردية لا تعنى ملكية فرد واحد . بل قد تعنى ملكية الآلاف دون أن يخل هذا بفرديتها . والشركات الرأسمالية جميعا ، لا يكاد يستقل فرد واحد بملكية سنداتها جميعا ، بل يسهم فيها مالكون متعددون ، وإن استولى فرد أو أكثر على نصيب الأسد من هذه السندات ..

المهم أن الملكية العامة للصحافة لا تعنى ولا يمكن أن تعنى ملكية العاملين فيها ، وانما تعنى ملكية الشعب كله ممثلا فى اتحاده الاشتراكى

والخلاف ليس خلافا شكليا أو جزئيا ، بل هو خلاف جوهرى . إذ أن ملكية العاملين تحرم التنظيم السياسى من أن تكون له الولاية السياسية والفكرية والادارية والمالية

على أنه سواء صح تفسير الملكية العامة على هذا النحو أو ذاك ، فان التنظيم السياسى لم يمارس ولايته على الصحافة على أى وجه من الوجوه،

وتركت الصحافة كما ذكرت لاجتهادات المسئولين عليها

وعندما أذكر ولاية التنظيم السياسى ، لا أقصد أن يفرض التنظيم على الصحافة مانشتاتها ، أو طريقة اختيار أخبارها ، أو منهج ادارتها ، وأساليب عملها اليومى . وإنما أقصد فحسب التخطيط العام لها والتنسيق بين أوجه نشاطها والعمل على الارتفاع بمستواها السياسى والفكرى والمهنى ، وحل مشكلاتها الادارية والمالية ، والرقابة العامة على منجزاتها ، فى غير تدخل فى الجزئيات ، أو طمس للمبادرات ، أو إغفال للخصائص النوعية لكل صحيفة ..

ولقد عانت الصحافة — وما تزال — من عدم تحديد العلاقة بين التنظيم السياسى وبينها . وواجهت وحدها بالاجتهادات الشخصية مشكلات ادارية ومالية ومهنية لا حصر لها . واختلفت الاجتهادات وتفاوتت باختلاف القدرة وتفاوت مستوى النفوذ لدى السلطة التنفيذية . وتراكمت بعض المشاكل أو تعقدت ، واختلفت قدرة الصحف المختلفة على حلها . ولهذا ساد بينها احساس بعدم التكافؤ فيما بينها فى الفرص المتاحة لها

ولم يقف هذا الاحساس على المشاكل الادارية والمالية والعملية فحسب ، بل تعداه كذلك الى مصادر الأخبار . لم يعد الأمر يتعلق بالكفاءة فى معرفة الخبر بل أصبح يتعلق بمدى الصلة وعمقها ببعض المسئولين فى السلطة التنفيذية

فقد تستطيع الكفاءة الصحفية أن تحصل على الخبر ، فى بعض الأحيان ، الا أنها لا تملك القدرة التى يملكها غيرها على إجازة نشره !

وكان من الطبيعى كذلك نتيجة لانعدام رقابة التنظيم السياسى على الصحافة ، أن تنشأ الرقابة التنفيذية . وبرغم انها تتحرك فى اطار مفهوم سياسى ، وفى حدود معينة . الا أن الطابع التنفيذى لها يفرض فى التطبيق تعقيدات عملية ، ويحد من امكانية الحوار السياسى والمبادرات الخلاقة

وكان من الطبيعى كذلك نتيجة لانعدام الصلة الفكرية والسياسية بين

التنظيم السياسى والصحافة ، بصورة منظمة أن تتفاقم الخلافات الفكرية والسياسية بين بعض الأقلام فى الصحف المختلفة ..

وما أخطر هـذا على الرأى العـام ، وما أكثر ما أثاره من بلبلة بين الجماهير ..

ولنتناول هذا بشىء من التفصيل فى فقرة مستقلة

٢ ــ خلافات فكرية وسياسية بين الصحف :

ولاية التنظيم السياسى على الصحافة ، لا تعنى تجميد الفكر ، ولا طمس المبادرات الخاصة كما ذكرت أكثر من مرة . الا انه فارق كبير بين الخلافات الفكرية والسياسية التى تغنى المسيرة الثورية ، وبين الخلافات التى تبلبلها ، وتكاد تحرفها عن مسيرتها . فارق بين الخلافات التى تعمق الوعى وتدعم الجبهة الداخلية وبين الخلافات التى تكاد تفرقها وتقسمها

وأيا ما كان الأمر ، فالخلاف الفكرى والسياسى ، هو دائما خلاف صحى ، يغنى التجربة الثورية ، ولـكن .. بشرط أن يجرى بطـريقة ديمقراطية منظمة ، وأن ينمو بطريقة صحيحة فلا يتناقض ولا يتعرج ، وأن يتبلور وأن ينضج وأن يحسم فى النهاية بطريقة صحيحة كذلك

وما أكثر الخلافات التى أجهضت دون حسم ، أو توقفت دون بلورة أو انضاج أو تلوت وتعرجت دون منطق مطرد النمو !

وما أكثر ما سببه هذا ــ كما ذكرت ــ من بلبلة فكرية وسياسية بين الجماهير ..

أسوق بعض هذه الخلافات على سبيل المثال لا الحصر

ما طبيعة المعركة التى واجهتنا بعد هزيمة ٥ يونية ؟ هل هى معركة وطنية وقومية خالصة أم هى معركة وطنية وقومية ذات أبعاد اجتماعية كذلك . قالت بعض الصحف ، إنها ليست لها غير الصفة الوطنية والقومية وحدها ، وأغفلت تماما بعدها الاجتماعى ، وغالت بعض الصحف الأخرى فى ابراز هذا البعد الاجتماعى على حساب الصفة الوطنية والقومية لها

ولم تفرق بعض الصحف بين هذه المعركة فى مجالها العربى العام باعتبارها بالفعل معركة وطنية وقومية ، وبين هذه المعركة فى مجالها المصرى الذى يربطها بالضرورة بواجبات التنمية الاقتصادية ومواصلة التحول الاشتراكى . وبين هذه الأطراف الفكرية المتنازعة تبلبل الرأى العام ، ولم تحسم القضية حسما واضحا ، اللهم الا فى مؤتمرنا القومى العام

ما هى حدود الحركة الفدائية ؟ هل هى مهمة استراتيجية شاملة ، أم هى مجرد تكتيك مؤقت مهمته اقلاق الاحتلال الاسرائيلى ؟ ما قدرتنا على العمل الفدائى . وما مدى هذه القدرة . وما ظروفها وملابساتها ؟ هل نستطيع أن نبدأ عملا فدائيا فى سيناء ، أم أن سيناء لا تصلح للعمل الفدائى ، لأنها منطقة مكشوفة كما كان يقال ؟ وهل يقتصر نضالنا على العمل العسكرى النظامى — كما كان يقال كذلك — أم لابد من عمل عسكرى مزدوج ، نظامى وفدائى فى نفس الوقت كما أثبتت الخبرة العملية ! ..

بين هذه الأفكار كذلك راحت الجماهير تتململ وتبحث عن الحقيقة دون حسم واضح لها ، حتى حسمتها فى مؤتمرها القومى العام كذلك

ماهى ديمقراطيتنا . ماطبيعتها لابد أن يسود القانون هكذا قيل . نعم . ولكن .. أى قانون ؟ إن قوانينا ما تزال تعبر عن علاقات اجتماعية قديمة ! لابد اذن من تقنين الثورة

لابد اذن من سيادة قوانين الثورة الاجتماعية وحدها . هذا هو المعنى الديمقراطى لسيادة القانون ولا معنى غيره

ولابد من اقامة مجتمع مفتوح . هكذا قيل كذلك . مفتوح لمن هذا المجتمع ؟ إن المجتمع المفتوح مصطلح غربى معروف يعنى المجتمع الليبرالى الرأسمالى . هل هذا هو معنى الديمقراطية التى تتفق واحتياجاتنا الثورية ؟ لا بالطبع . ولا أحد يطالب باغلاق المجتمع كذلك . ولكن قوى الشعب العاملة ، تتطلع الى مجتمع ديمقراطى بحق ، يحمى منجزاتها الثورية ،

ويمكنها من السلطة ، ويتيح لها التطور فى طريق الكفاية والعدل
ما هو المعنى الحقيقى للديمقراطية .. ما حدودها ، ما وظيفتها الاجتماعية

هذه هى قضية القضايا فى بلادنا .. هل استقرت ؟ لا ، بل اختلفت الآراء والمفاهيم ، وكانت — وما تزال — مصدرا من مصـادر البلبلة الفكرية والتحركات الاجتماعية المتناقضة ، وأرضا خصبة للثورة المضادة

التنظيم السياسى ومنظمة الشباب.. ما أكثر الأخطاء فى تجربتهما الماضية. ولكن هل ينكر أحد ضرورتهما التاريخية ، لتنظيم حركة الجماهير ، وتنمية العمل الاجتماعى ، وضمان السلطة لقوى الشعب العامل ؟ لا .. بغير شك، ومع هذا اشتدت الخصومة منهما . مرحباً بنقد الأخطاء . الا أن النقد شىء والتسفيه والتجريح والدعوة الى التجميد شىء آخر

وتم تجميد منظمة الشباب نتيجة للحملة عليها . وتوقف جهد كبير كان يبذل ، وكان يمكن رغم أخطائه ، وبتدارك هذه الأخطاء ، أن يصبح قوة خارقة للتنمية والتطوير فى بلادنا وعانى المجتمع من فراغ قاتل فى صفوف شبابه ، وما زال يعانى

وكاد المصير نفسه أن يلقاه التنظيم السياسى وهو على أبواب تجديد بنائه ! ..

وما يزال تنظيمنا السياسى بعد أن تم بناؤه يتطلع من الصحافة الى كلمات نقد تبنيه ، لا الى كلمات تثير حوله الشكوك وتضعف من فاعليته

وما أكثر القضايا الأخرى التى أثارتهـا صحافتنا ، وكانت مصـدرا للبلبلة ، لا مصدرا لتغـذية الجماهير بروح النضـال واليقظة والوعى : تضخيم حجم أعدائنا ، والتقليل من أهمية أصدقائنا ، الخلط العملى بين اليمين واليسار ، عدم التحديد العلمى لقوى الثورة المضادة ، الى غير ذلك ..

حقـا لقد حسم مؤتمرنا القومى الأول هذه القضايا ، كمـا حسمتها المواقف العملية لقيادة الثورة . الا أن بعض آثار هذه الأفكار ، ما تزال

تتنفس بالبلبلة والشكوك بين جماهيرنا ، وما تزال أرضنا خصبة للثورة المضادة وما تزال الاجتهادات الفردية فى صحافتنا تتم بغير حوار واضح صريح مع التنظيم السياسى ، نتيجة لانعدام الصلة الواضحة الصريحة بينها وبين التنظيم السياسى

***

هذه هى بعض المشاكل التنظيمية والفكرية والسياسية التى تواجهها صحافتنا ..

تبقى بعد ذلك مشـــاكل من نوع آخر .. مشاكل تتعلق بالصحفيين أنفسهم ، ومشاكل تتعـــلق بالاعلانات والتوزيع والادارة والطبــاعة ، والعلاقات بين المؤسسات الصحفية حول هذه المشاكل .

وأرجو أن يكون موضوع حديثى فى الأسبوع القادم .

صحافتنا بين المهنة والرسالة..
بين الإعلان والإعلام..

من حق جماهير الشعب أن تعرف كل شيء عن صحافتنا التى أصبحت تملكها . انها منبرها المعبر عن همومها وأشواقها ، وهى مصباحها فى طريق التنوير والتطوير والتجديد

أقول هذا معتذرا عن حديثى الذى طال عن مشكلاتها .. راجيا أن أختتمه بهذا المقال :

لقد كان حديثى الأول عن الصحافة عرضا سريعا للعلاقة المفتقدة بينها وبين تنظيمنا السياسى منذ صدور القرار الخاص بتنظيم الصحافة حتى اليوم .. وكان حديثى إثارة لهذا السؤال الكبير : كيف يصبح تنظيم الصحافة وسيلة إيجابية نافعة لبناء صحافة للتنظيم .. تكون امتدادا عضويا لأجهزته القيادية .. والتزاما فكريا وسياسيا بأهدافه .. وخطة عملية لبرنامجه التنفيذى الجماهيرى ، وموضوعا لرقابته واشرافه وتوجيهه ..

ثم كان حديثى الثانى عن الصحافة عرضا سريعا كذلك لبعض المشاكل المهنية والتناقضات الفكرية والسياسية التى نجمت عن افتقاد هذه العلاقة العضوية الواجبة بين التنظيم والصحافة

وفى هذا الحديث الثالث أرجو أن أعرض عرضا سريعا كذلك لبقية المشاكل العملية التى تواجهها الصحافة ، التى تكاد تحول دون حسن أدائها لرسالتها الفكرية والسياسية .. بل تكاد تجعل منها مهنة للربح .. لا مهمة للتوعية والتنوير والرقابة الشعبية .. وأرجو أن أطل بعد ذلك فى حديث أخير على مقترحات لبعض الحلول

وقد نستطيع أن نركز هذه المشاكل فى ثلاث : مشاكل تتعلق بالقوى

(*) جريدة اخبار اليوم : ١١ يناير ١٩٦٩.

البشرية العاملة فى الصحافة ، ومشاكل تتعلق بمصادرها التمويلية ، ومشاكل تتعلق بالقوى الانتاجية والطباعية خاصة

١ ــ مشاكل القوى البشرية :

هناك ثلاث قوى بشرية تعمل فى الصحافة : الصحفيون والاداريون والعمال .. وهم يشكلون كتيبة واحدة .. يتوقف عمل كل منها على عمل الأخرى ويتأثر به ايجابا وسلبا

ومن المفروض أن تكون هذه الكتيبة بشعبها الثلاث .. امتدادا لجيش التنظيم السياسى وعيا فكريا وسياسيا والتزاما تنظيميا .. فهى طليعة من طلائعه المتقدمة .. التى تتحدث باسمه وتخوض معركته كل صباح ..

وأشهد أن كثيرا من العاملين فى صحافتنا ، محررين وإداريين وعمالا ، يحملون من الأعباء ويواجهون من المسئوليات .. ما يجعلهم بحق أبطالا للعمل والخدمة العامة فى بلادنا .. وما أكثر ما استشهد منهم فى مختلف المواقع .. إنهم اليقظة العاملة المنتجة المبادرة فى النهار والليل .. وأشهد كذلك أن كثيرا منهم يتميزون بكفاءة مهنية فائقة سواء من الناحية الصحفية أو الادارية أو الانتاجية عامة

الا أنى أعترف أن هذا الجيش المتفانى من العاملين فى الصحافة ، هو جيش عمل مهنى خالص أكثر منه جيش عمل فكرى وسياسى ، أى أن الكفاءة المهنية تغلب فى كثير من الأحيان على مستوى الوعى الفكرى والسياسى باحتياجاتنا القومية والاجتماعية

ولعلنا نعانى هذا النقص فى كثير من مؤسساتنا المهنية الانتاجية الأخرى الا أن هذا النقص يتضاعف ويصبح تخلفا معيبا فى الصحافة .. لأنها ليست مجرد مؤسسة مهنية لانتاج سلعة هى الصحيفة .. بل هى مهمة للتنوير الفكرى والسياسى . ولتشكيل الوجدان القومى وتنميته

والحق أنى ما ألتقيت بصحفى أجنبى .. الا أحسست أننى ألتقى بسفير عارف ببواطن الأمور . متمكن من معرفة الحقائق . أيا كان فهمه لها . أو

رأيه فيها . يناقش ويحـاور على مستوى رفيـع من الادراك التفصيلى والنظرة الشاملة . والرؤية العميقة . يبصر تفاصيل الأخبار ، أو يسوقها ، فى ضوء ينسج منهـا حقيقة كبيرة متسقة .. لعلى أختلف معهـا . لعلى أتهمها . ولكنى لا أنكر ذكاءها وعمقها وما تخفى وراءها من جهد خلاق للمعرفة والكشف ..

على أنى أفتقد هذا بين مجموع الصحفيين فى بلادنا .. اللهم الا قلة متناثرة من العناصر اللامعة هنا وهناك

إن صحفيينا فى معظمهم مدارس مختلفة متفاوتة متناقضة من حيث الوعى الفكرى والسياسى ، والاستبصار الاجتماعى ، والنظرة العلمية الموضوعية ، والالتزام اليقظ بقضايا الثورة والجماهير ..

لعل الطابع المهنى الخالص يكاد يجعل من الكثير منهم مجرد أدوات أو أجهزة لتلقى الأخبار المتناثرة الجزئية واستقبالها ، أو التقاطها ، بغير مقدرة على الاستخلاص أو التحليل أو الاستنتاج ، أو التعمق أو التنبؤ أو التركيب الخلاق

وبين الأخبار الجزئية المتناثرة ، يفقد العمل الصحفى ملامحه الانسانية المتكاملة ، ونظرته الاجتماعية والقومية الشاملة

وقد تقتصر جهود العمل الصحفى عنـد مصادر الأخبار فى مراكز السلطة فى الدولة والمجتمع ، فى مكاتب الوزراء والمديرين والرؤساء ، أو فى موقع الأحداث الكبيرة الباهرة ، وتتجنب فى تعال عاجز ، أحداث العمل الاجتماعى اليومى الدائب ، الذى ينسج به الملايين من المواطنين فى تواضع وبساطة وجدية حقيقة الحياة فى بلادنا

ولعل هذا ان يكون وراء ما نسميه صحافة الاثارة

وصحافة الاثارة مدرسة ما تزال تشيع فى صـحافتنا وان تفـاوتت مراتبها ومستوياتها وأبعادها

إنها صحافة البحث عن الخبر المثير . لماذا ؟ لسبب من اثنين .. إما لعجز

أو قصور عن رؤية الحقيقة الكبيرة فى منجزات الحياة اليومية التى يعانيها ويبدعها الملايين من بسطاء الناس . وإما لحرص واع على تجنب هذه الحقيقة الكبيرة ، وشغل الناس عنها بأحداث أخرى زاعقة مثيرة

على أن مدرسة الاثارة فى صحافتنا قد بدأت بهذا الوعى الحريص على صرف الجماهير عن قضاياها الأساسية وشغلها بقضايا أخرى طفيلية . وكان وراء هذه المدرسة الصحفية فلسفة سياسية واجتماعية معادية بغير شك للتقدم ..

الا أن آثار هذه المدرسة ما تزال للأسف تتنفس فى صحافتنا بحكم العادة والتربية ، إن لم تكن بأخبار الفضائح الاجتماعية وحملات الاثارة الموهومة الفارغة المضمون ، فهى تتنفس فى هذا الاهتمام السطحى بالأخبار الطفيلية ، أو الأخبار المثيرة أو بالوقوف عند حدود الأخبار الجزئية فى غير تحليل أو تعمق أو متابعة أو نظرة شاملة ، أو فى هذا الحرص على الثرثرة الاجتماعية التى تشبه « قزقزة اللب » التى تمتلىء بها كثير من الصفحات فى صحافتنا اليومية والأسبوعية ، وتكاد تغذى حياتنا الاجتماعية بعادة الثرثرة ..

وأذكر أنى فى بداية مسئوليتى الصحفية ، أردت أن أعيد تشكيل القسم الخاص بالأخبار ، بحيث لا تقتصر المسئوليات على الاتصال بالوزارات والادارات العليا ، بل تمتد كذلك فتصبح شبكة مرتبطة بالمؤسسات الانتاجية جميعا ، وبكل مجالات العمل الاجتماعى القاعدى ، تنقل أخبارها وتتابع منجزاتها

والحق أنى وجدت صعوبة شديدة فى تحقيق ذلك

إن ما تنشره جرائدنا ومجلاتنا هو فى معظمه صورة مسطحة لنشاط البناء العلوى الرسمى للدولة والمجتمع ، لا صورة للمجتمع فى مستوياته الانتاجية والاجتماعية المختلفة .. لهذا تفتقد صحافتنا النبض الاجتماعى العميق ..

حقا ، هناك جهود مخلصة تبذل لمتابعة الأنشطة الاجتماعية فى أبعادها وأعماقها المختلفة خبرا وتحقيقا وتحليلا ، ولكنها جهود متناثرة متقطعة محدودة ..

إن العمل الصحفى ليس مهنة لاستجلاب الأخبـار فحسب ، بل هو رسالة اكتشاف للحقيقة ، ومشاركة فى صناعتها ، بكل مشاقها وصعوباتها وهمومها وبطولاتها . وهى تتطلب من الصحفى أن يكون رسولا الى الناس ، ورسولا من الناس ، وأن يكون معلما وقائدا ووالدا وابنا متواضعا وخادما أمينا ومناضلا واعيا صلبـا . وأن يكون مسلحا بالقلب الكبير والعقل الخبير واليقظة الفكرية والسياسية والاجتماعية

وهناك فى صحافتنا نماذج واعدة لهذا الصحفى بغير شك ، ولكنها نماذج محدودة ، أما الغالبية الغالبة فمدارس تتفاوت وعيا وخبرة ، وتكاد تطغى عليها مهنة العمل اليومى الرتيب ، لا مهمة الرسـالة المتجـددة ، بل تكاد تمزقها خلافات الشلل ، وصراعات المصالح المتنافسة ، ولا تـكاد تجمعهم رابطة موحدة باعتبارهم الكتيبة المتقـدمة لجيش الشعب ولجيش تنظيمنا السياسى ، وعيا والتزاما ويقظة وحيوية .

على أن المسئولية فى هذا تقع كذلك على تنظيمنا السياسى ، أكثر مما تقع على العاملين فى الصحافة .

لقد ترك تنظيمنا السياسى هذه الكتيبة ، بغير تنظيم ، بغير رعاية فكرية أو سياسية ، فلم تكن امتدادا له ، الا خيطا رهيفا ومظهرا خارجيا شكليا ، وظل تنظيمنا بغير صحافة تمثله ، وظلت صحافتنا بغير أرض فكرية وسياسية توحدها وتسدد خطاها .

وما يقال عن الصحفيين ، يقال كذلك عن بقيـة العاملين فى المؤسسات الصحفية ، من إداريين وفنيين وانتاجيين عامة .

لعل دورهم فى الصحافة ليس هو الدور الفكرى أو السياسى المباشر ، الا أنهم قوة فعالة وحاسمة فى انجاز هذا الدور وفى نجاحه .

وما أكثر الكفاءات الادارية والفنية والانتاجية بينهم كذلك ، ولكن ماأقل الارتباط الواعى الحى بين هذه الأعمال والرسالة الفكرية والسياسية والاجتماعية للصحافة .

بل ماأكثر المتناقضات فى بعض الأحيان بين الرسالة الصحفية الصميمة من ناحية ، وبعض أساليب الأعمال الادارية والانتاجية الأخرى . ما أكثر ما تطغى وتضغط هذه الأعمال على الرسالة الصحفية ذاتها .

إن العاملين الاداريين والفنيين والانتاجيين عامة هم جزء من كتيبة العمل لتحقيق الرسالة الصحفية ، وينبغى أن يلتزموا بها بالوعى والكفاءة وأن يكونوا فى خدمتها أساسا .

٢ ــ مصادر التمويل فى الصحافة :

والصحافة فى بلادنا مؤسسة اقتصادية تقوم على الربح . وهى لا تحقق ربحا من نجاحها الصحفى فحسب المتمثل فى نجاحها توزيعيا ، بل تحققه أساسا من الاعلانات والانتاج التجارى لمطابعها .

ولهذا فإن مصادر التمويل فى الصحافة ليست رسالتها الاعلامية فى ذاتها.. وهذا ما يقيم تناقضا ضروريا بين هذه الرسالة الاعلامية وبين مصادر التمويل وفى مقدمتها الاعلان . وهذا مايجعل عبء المسئولية على الصحف ، عبئا يخرج عن حدود العمل الصحفى ، إلى حدود مسئوليات أخرى إعلامية وتجارية وطباعية ، باعتبارها حجر الزاوية فى النجاح الاقتصادى للمؤسسة الصحفية .. وتتداخل هذه المسئوليات المختلفة فى إدارة العمل الصحفى تداخلا كاملا لا سبيل الى التخلص منه ، والا انهار العمل كله .

وليس يعنينى هنا أن أسجل مايفرضه هذا على المسئولية الصحفية من أعباء غير صحفية ، بقدر مايعنينى أن أسجل ظاهرة أخرى هى طغيان العمل الاعلانى والتجارى عامة على العمل الاعلامى ، بل قد يصل الأمر فى بعض الأحيان خبرا إعلاميا مغرضا يسعى للاساءة .. أو يقصد الى الابتزاز .

وأذكر أننى عندما بدأت عملى فى مؤسسة أخبار اليوم ، أن اتصل بى

أحد المسئولين فى بعض المحافظات ، شاكيا لى محررا لأخبار اليوم فى محافظته يدأب على الاساءة الى المحافظة بما ينشره من أخبار وانتقادات غير صحيحة . وعلمت من ادارة الاعلان فى المؤسسة ، أننا نكاد نفقد اعلاناتنا من هـذه المحافظة بسبب هذا المحرر . وسألت عن هذا المحرر ، ودرست الأخبـار والانتقادات التى يبعث بها ، وتبينت ، أنه على درجـة كبيرة من الكفاءة والأمانة والجدية . وبعثت اليه بتحيتى وتقديرى ، وأبقيت به فى موقعه من المحافظة . ولكنى خسرت الاعلان !

وما أكثر ما تبينت فى كثير من الأحيان أن الاعلان قوة تحاول أن تحد أو توقف ما نقوم به من نقد لهذه المؤسسة أو تلك .. ولعلى تبينت فى بعض الأحيان خبرا اعلاميا مغرضا يسعى للاساءة .. أو يقصد الى الابتزاز .

على ان حصيلة هذا أو ذاك .. أن الاعلان قوة ضاغطة على الاعلام ، بل قد تؤدى الى افساد الرسالة الاعلامية .

لست فى هذا أقلل من أهمية الاعلان وضرورته .. إنه رسالة كبيرة بغير شك . وهى رسالة إعلامية كذلك . جديرة بكل تقدير واحترام وتشجيع وتنمية . الا أن التداخل فى المؤسسة الصحفية بين الاعلان والاعلام يقضى — فى بعض الأحيان — على نصاعة الرسالة الاعلامية .. وقد يفرض — فى بعض الأحيان كذلك — اتجاها متناقضا من الناحية الفكرية والسياسية مع الرسالة الاعلامية ..

وهكذا تصبح الضرورة التمويلية التى تتطلبها الرسالة الاعلامية قوة فوق الضرورة الفكرية والسياسية لهذه الرسالة .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يتجاوزه الى سـيادة صراع شـبه رأسمالى بين الصحف المختلفة ، سعيا وراء الاعلان . وهو صراع تستخدم فيه كل الوسائل الممكنة وغير الممكنة . وتتفاوت فيه قدرة الصحف المختلفة على الفوز بالاعلان ، لا بكفاءة العاملين منها فحسب ، ولا بمدى توزيعها وانتشارها فحسب ، بل تدخل عوامل النفوذ الشخصى فى كثير من الأحيان ،

والقدرة الذاتية على حل مشاكل التمويل النقدى واستخدام العملة الصعبة فى الخارج ، الى غير ذلك .

وعلى أرض هذا التنافس الحاد تنشط الأجهزة الاعلامية فى الصحف المختلفة بحثا عن مصادر تمويلها . وتتداخل المهمة الاعلامية بأمور بالغة التعقيد وبالغة البعد عنها .

وما يقال عن الاعلان يقال كذلك عن بقية الأعمال التجارية التى تقوم بها الدور الصحفية ، وإن خفت حدة الصراع والتنافس فيها عما يتم فى مجال الاعلان ..

على أن هناك مجالا آخر يسود فيه التنافس بين الصحف المختلفة ، ولكنه تنافس صحى ، ذلك هو مجال التوزيع .

الا أن هذا المجال نفسه لا يخلو من معاناة بسبب الطابع الاقتصادى الخالص للمؤسسات الصحفية وخاصة فى مجال التوزيع فى الخارج .

فالتوزيع فى الخارج لا يمكن أن يكون توزيعا مجزيا فى ذاته .. لما يفرضه الشحن بالطائرات من تكلفة عالية .. ولهذا تقوم كثير من دول العالم بتقديم معونات مالية لصحافتها تشجيعا لها على التصدير للخارج .. وإيمانا منها بأهمية هذه الرسالة الاعلامية فى نشر كلمتها الفكرية والسياسية والثقافية عامة .. بل لعلها أن تكون أفضل من النشرات الرسمية التى تقابل دائما بتحفظ ..

ولقد كانت هناك معونة تدفعها الدولة لشحن الصحف .. ثم كادت أن تتوقف .. ثم عادت بعد أن حددت تحديدا كبيرا عن ذى قبل .

والحقيقة أن قضية التوزيع فى الخارج ينبغى أن تخرج عن نطاق الطابع الاقتصادى للمؤسسات الصحفية وأن تصبح هدفا بل رسالة فى ذاتها بصرف النظر عن مسائل الربح والخسارة .

إن آلاف المواطنين العرب .. لا فى أنحاء الوطن العربى .. بل فى أنحاء أوربا وآسيا وافريقيا والأمريكتين ، يتطلعون الى صحافتنا . ولاتكاد تصل

لهم منها الا نماذج محدودة فى فترات غير منتظمة .. إن الصحافة هى وسيلة ارتباطهم الواعى بقضايا أمتهم فكريا وسياسيا ووجدانيا .. ولا ينبغى أن ندخر جهدا فى سبيل توصيلها اليهم . ولا ينبغى أن تكون المشكلات المالية أو أرض التنافس الصحفى ، حائلا دون ذلك . بل ينبغى أن نقوم بتخطيط واع جرىء لنشر صحافتنا وتوزيعها على أوسع نطاق ، وأن نعمل من أجل ذلك بدأب وحزم .

(٣) القوى الطباعية والانتاجية عامة :

أما هذه القوى فهى فى الحقيقة تعانى من سوء التنسيق والتخطيط .

والتعقيدات المكتبية التى تحد من استكمال قدراتها وتنمية كفاءاتها وتطوير امكانياتها . فقد تتراكم الطاقات الطباعية فى مؤسسة فى غير حاجة اليها . أو مقدرة عليها . على حين تعانى مؤسسة أخرى من نقص فى طاقاتها الطباعية .. وقد تتمكن مؤسسة من الحصول على تيسيرات لاحتياجاتها من آلات أو قطع غيار أو أنواع خاصة من الورق لانجاز صفقة تجارية ، على حين تعجز مؤسسة صحفية أخرى عن ذلك .. أو تعانى حتى تتمكن من التيسير المطلوب .

والحقيقة أن الطاقة الطباعية عامة فى بلادنا يشوبها سوء تنظيم وسوء تنسيق وتحتاج الى تخطيط شامل لها .. حشدا لها .. وتنمية لكفاءتها

هذه هى بعض المشاكل الأساسية التى تواجهها صحافتنا المصرية .

ويبقى بعد ذلك أن نبحث عن حلول لها . ليكن هذا موضوع حديثى الأخير فى الأسبوع القادم .

كلمة أخيرة .. عن الصحافة

عذرا .. لقد طال حديثى عن الصحافة أكثر مما ينبغى ..

ورغم ايمانى أن الحديث عن الصحافة هو جزء بالغ الأهمية من الحديث عما تتطلع اليه من ترابط سياسى وثيق بين مؤسساتنا المختلفة ، بل تنظيم شامل لمجتمعنا الجديد ، الا أننى ما أريد أن يحتجزنى هذا الحديث — على أهميته — عن ملاحقة الأحداث والمسئوليات التى يغلى بها مجتمعنا ووطننا العربى بل العالم أجمع هذه الأيام .

أريد أن أتعجل الخطو ، لألحق بمجلس الأمة ، مع بداية حياته النيابية الجديدة ، ولألحق بالنشاط الواجب المرتقب الاتحاد الاشتراكى ، يخرج به من دائرة اهتماماته التنظيمية الى آفاق العمل السياسى الايجابى بين الجماهير ولألحق بالأحداث التى توشك أن تنفجر فى أرض المواجهة المحتومة بيننا وبين الاحتلال الاسرائيلى ، ولألحق بالأحداث السياسية العالمية التى تكاد تبدأ مرحلة جديدة فى الأيام القليلة المقبلة .

ولقد عرضت فى مقالات ثلاث لبعض المشكلات الرئيسية التى تواجهها الصحافة ، وحرصت على تأكيد معنى معين فى هذه المقالات ، كان اللحن الموجه لتفريعاتها الفكرية المختلفة ، وكان المصدر الأساسى — فى تقديرى — لمشكلاتها جميعا .. ذلك المعنى هو افتقاد العلاقة العضوية المنظمة بين الصحافة والتنظيم السياسى .. فالصحافة — شأنها فى ذلك شأن بقية المؤسسات الأخرى كالسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ، تحتاج الى تحديد لعلاقتها بالتنظيم السياسى ، بل لعلها أولى من هذه المؤسسات بهذا التحديد ، بسبب ملكية النظام لها .

وباعتبارها المنبر المعبر عن قوى الشعب العاملة التى يمثلها هذا التنظيم .

(*) جريدة أخبار اليوم : ١٨ يناير ١٩٦٩

فضلا عن أن افتقاد هذه العلاقة ــ كما ذكرت ــ هو المصدر الأساسى لما تعانيه الصحافة من مشاكل ..

ولقد حرصت طوال مقالاتى السابقة على تأكيد أن الدعوة الى تحديد هذه العلاقة ، لا تعنى أن تصبح الصحف جميعا مثل الأوانى المستطرقة ، تتساوى وتتشابه فى الكفاءة والقدرة والطابع ، وتكون نمطا واحدا جامدا يختنق فيه التنوع والاختلاف والمبادرة الخلاقة .

وفى ضوء هذا عرضت لبعض مشكلات الصحافة ، وفى ضوء هذا كذلك أعرض اليوم ــ بهذه الكلمة الأخيرة ــ لمقترحات بعض الحلول .. ومن المنطقى أن يكون أول هذه المقترحات ، بل الأساس الموضوعى لها جميعا ، هو طبيعة العلاقة الواجبة بين التنظيم السياسى والصحافة .

كيف تكون هذه العلاقة ؟

هناك لجنة خاصة بالفكر والثقافة والإعلام تابعة من اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى ، وهناك لجنة فرعية خاصة بالصحافة متفرعة من هذه اللجنة .

فهل نكتفى بهذا الشكل التنظيمى .. أم نقترح شكلا آخر هو المجلس الأعلى للصحافة ، كما تذهب وجهة نظر ، أم هو اتحاد المؤسسات الصحفية كما تذهب وجهة نظر أخرى ؟

فى تقديرى أنه من المهم أن نتفق أولا على ضرورة قيام علاقة عضوية منظمة بين التنظيم السياسى والصحافة ..

ومن المهم أن نحدد ثانيا طبيعة الشكل التنظيمى لهذه العلاقة .

على أنه لتحديد هذا الشكل وطبيعته ، ينبغى أن نحدد كذلك مهامه ومسئولياته واختصاصاته . فلا شكل بغير مضمون ، بل لعل المضمون هو الذى يحدد ملامح هذا الشكل ، كما يحدد أسلوب عمله .

فلنحصر إذن هذه المهام والمسئوليات والاختصاصات . إنها لا تخرج فى تقديرى عن الأمور الأساسية الآتية :

١ ــ الاشراف السياسى والفكرى على الصحف إشرافا نابعا من مقررات

المؤتمر القومى ، والاحتياجات المباشرة للجماهير ، والمتطلبات الأساسية لثورة التحرير والتحول الاشتراكى .

٢ ــ الارتفاع بالمستوى السياسى والفكرى والمهنى للعاملين فى الصحافة صحفيين كانوا أم إداريين أم عمالا ..

٣ ــ التنسيق بين الأنشطة الصحفية المختلفة ذات الطابع العملى الخالص كالاعلان والتوزيع والطباعة ، وحل مشكلاتها لدى السلطة التنفيذية ، وتنظيم العلاقة بينها وبين المهمة الصحفية .

٤ ــ الرقابة الادارية والمالية على الصحف .

هناك بغير شك مهام تفصيلية أخرى ، الا أنها جميعا قد تنبع من هذه المهام الأساسية .

يتبقى بعد ذلك أن نحدد الشكل التنظيمى الملائم لحسن القيام بهذه المهام ، هل هو شكل واحد ، أم أكثر من شكل ؟

هناك من يقول ، فلتقتصر لجنة الإعلام على الاشراف السياسى والفكرى والرقابة المالية . أما المهام الأخرى فيتولاها شكل تنظيمى آخر هو اتحاد المؤسسات الصحفية . إنه اقتراح بلجنة تضم المسئولين عن هذه المؤسسات تنسق بين احتياجاتها وتحل مشكلاتها مع السلطة التنفيذية ، وتضع نظاما للارتفاع بمستوى العاملين فى المهنة ، ودستورا أخلاقيا لها .

وقد يكون هذا الاقتراح استلهاما لشكل مماثل ــ فيما يقال ــ متحقق بين المؤسسات الصحفية فى انجلترا . وهو شكل يتفق مع طبيعة هذه المؤسسات . فهى مؤسسات تختلف فيما بينها من الناحية السياسية والفكرية لانتسابها الى أحزاب مختلفة . وهنا تقوم ضرورة التنسيق الأخلاقى والمهنى الخالص بين العاملين فيها والقائمين عليها .

على أن أوضاع الصحافة فى بلادنا منذ قيام الثورة فى ١٩٥٢ ، بل منذ صدور قانون تنظيم الصحافة خاصة فى ١٩٦٠ ، تختلف عن أوضاع الصحافة البريطانية اختلافا جذريا . إنها تنتسب منذ هذا القانون الى تنظيم

شعبى واحد ، وراية سياسية وفكرية واحدة .

وفضلا عن هـذا ، فمثل هذا الاقتراح ، قد تؤدى فى الواقع ، الى فصل غير صحى بين المهام السياسية والفكرية من ناحية وبين المهـام التدريبية أو التوزيعية أو الاعلامية أو الطباعية من ناحية أخرى ، حيث لا انفصال فى الحقيقة .

فمهمة كمهمة تدريب العاملين فى الصحافة ، مهمة سياسية وفكرية الى جانب كونها مهمة مهنية كذلك . ولايمكن أن نعتبرها مهمة مهنية خالصة بحال من الأحوال . بل أكاد أرى أن تكون هذه المهمة من المهام الأساسية التى تشكل لها لجنة خاصة متفرعة من لجنة الاعلام للاشراف على معهد خاص تتخرج فيه الطلائع الصحفية الجديدة الواعية الملتزمة ، التى تحسن التعبير عن إرادة الجماهير ومصـالحها فى منابرها الصحفية المختلفة ..

ومهمة كمهمة التوزيع ، لا تنفصل عن المهمة السياسية كذلك ، ولاينبغى أن ننظر اليها من زاوية المصلحة الخاصة لكل صحيفة . فقـد تختلف المؤسسات الصحفية فيما بينها حول مشاكل التوزيع فى الخارج مثـلا فينبع اختلافها من طبيعة ماتصدره من مجلات أو جرائد أو من قدرتها المالية على تحمل أعباء التوزيع فى الخارج ، أو من كفاءتها التوزيعية الى غير ذلك ، وهذا ما لا ينبغى أن يكون . فالتوزيع ــ وخاصة فى الخارج ــ مهمة سياسية لا ترتبط بقدرة مالية أو مصلحة خاصة ، بقدر ما تحكمها ضرورة عليا قومية هى إبلاغ الكلمة والرأى للقارىء العربى حيثما كان ، دعما لوحدة الرأى العربى ، وحماية له من العزلة أو الدعايات المكذبة .

ومهمة كمهمة الصحافة الاقليمية أو صحافة الفئات المختلفة ، مهمة لا يستطيع أن يضطلع بها اتحاد المؤسسات الصحفية ، بل تحتاج الى جهاز سياسى يحرص على تنشيطها وتنميتها ورعايتها .

أما المشكلات العملية الأخرى التى تتعلق بالسلطة التنفيذية ، فقـد

لا يستطيع اتحاد المؤسسات الصحفية أن يتصدى وحده لحلها ، فما أكثر تشابكها وتداخلها مع اعتبارات سياسية مختلفة ، تجعل حلها أشد يسرا عن طريق التنظيم السياسى وقيادته العليا .

لهذه الأسباب جميعا ، قد يبدو الاقتراح باتحاد المؤسسات الصحفية شكلا تنظيميا غير ملائم للقيام بالمهام التى تواجهها هذه المؤسسات .

واعترف أنى وافقت على هذا الاقتراح عندما عرض على لجنة الأعلام منذ بضعة أسابيع باعتباره مرحلة ، عبر المشاكل والحساسيات المختلفة ، تمهد بالخبرة العملية الى اقتراح أفضل .

ولكنى أعترف كذلك أنى ما كنت مستريح الفكر اليه ، وكنت أتساءل بينى وبين نفسى عن طبيعة العلاقة بينه وبين التنظيم السياسى . وأجد فيه انفصالا خالصا بين المهمة الصحفية والمهنة الصحفية .

ويظل التساؤل معلقا : ماهو الشكل التنظيمى الأكثر ملاءمة لتحقيق تلك المهام التى عرضتها منذ قليل ؟ .

هل هو المجلس الأعلى للصحافة ؟.

هل هى لجنة الصحافة المتفرعة من لجنة الاعلام ؟

وفى تقديرى أن تلك المهام تفرض لجنة متخصصة أيا كان اسمها ، تضم

* القائمين على المؤسسات الصحفية .
* نقيب الصحفيين .
* ممثلا عن نقابة المهن الصحفية .
* ممثلا عن شركة توزيع الصحف .
* بعض الكفاءات السياسية والفكرية والفنية من قيادات الاتحاد الاشتراكى .

وفى تقديرى كذلك أن هذه اللجنة ينبغى أن ترتبط بأعلى سلطة فى التنظيم السياسى هى اللجنة المركزية وهى اللجنة التنفيذية العليا وهى أمانة الفكر والثقافة والاعلام .

وفى تقديرى كذلك أن هذه اللجنة تتفرع منها لجان فنية متخصصة للشئون الفنية والادارية والمالية ، فضلا عن لجنة خاصة تقوم بالاشراف على معهد سياسى وفنى للتدريب الصحفى ، ولجنة أخرى للفصل فى مشاكل العاملين فى المهنة ، على أن تكون اللجنة الرئيسية متفرغة للتخطيط والاشراف العام ، ومسئولة مسئولية مباشرة أمام اللجنة التنفيذية العليا ، تقدم مقترحاتها ودراساتها اليها ولا تصدر لها قرارات الا عنها .

إن قيام مثل هذه اللجنة أيا كان اسمها ، لتكن مجلسا أعلى للصحافة ، أو لتكن لجنة للصحافة متفرعة من لجنة الاعلام ، لا يعنى أى تدخل مباشر فى شئون الصحف ، أو وصاية عليها ، أو حدا لمبادراتها ، أو طمسا لتنوعها

فلن تتدخل فى اقتراح مانشيت ، أو تحديد أسلوب عمل ، أو فرض خبر من الأخبار ..

ولن تشكل سلطة متميزة فوق الصحف ، بل ستكون بمثابة لجنة استشارية للتخطيط والتنسيق والدراسة والرقابة والمتابعة . أما السلطة فهى سلطة اللجنة التنفيذية العليا وهى سلطة اللجنة المركزية .

بهذا .. لن تكون الصحف مؤسسات مستقلة متنافسة متناقضة فى كثير من الأحيان ، بل مؤسسة موحدة ، رغم تنوع منابرها ، واختلاف مبادراتها ، تمثل التنظيم السياسى تمثيلا صحيحا بين الجماهير ، وتعبر عن ارادة الجماهير ومصالحها فى التنظيم السياسى .

وبهذا تتدعم الصحافة من ناحية ، ويتدعم التنظيم السياسى من ناحية أخرى .

هذا ما أراه حلا للمشكلات الأساسية فى الصحافة ، وهو فى تقديرى مدخل لحل بقية مشكلاتها التفصيلية الأخرى .

على أن الصحافة جزء من بناء كبير شامخ هو الاعلام عامة ، والاعلام صنو لبناء شامخ آخر هو الثقافة ، والاعلام والثقافة وجهان لرسالة واحدة هى رسالة التوعية والتنوير . وما أحوج هذه الرسالة أن تتواحد

أجهزة التخطيط والاشراف فيها وأن تنسق خطواتها المشتركة .

ولعل هذا يفرض علينا البحث عن شكل تنظيمى آخر يحقق لنا هذه الرسالة المشتركة .

على أن ماقلته فى مجال الصحافة قد يصلح تعميمه فى مجالى الاعلام والثقافة بشكل عام .

وهى ضرورة كذلك من ضرورات استكمال البناء الشامل لمجتمعنا الجديد ، والتنسيق والتخطيط بين القلاع المختلفة لجبهتنا المعنوية .

على أنى أكتفى بهذه الاشارة العابرة السريعة ، مختتما بها هذا الحديث الذى طال .

راجيا أن أكون بما قدمته من تحليلات واجتهادات ، قد ساهمت — على الأقل — فى انارة السبيل أمام تحليلات أعمق واجتهادات أكثر سدادا

هل يوجد عدم انحياز في مجال الفكر ؟

هذه قضية كبيرة لايثيرها فحسب انعقاد مؤتمر عدم الانحياز فى بلادنا هذه الأيام ، وإنما تفرضها كذلك بالضرورة ملابساتنا الاجتماعية والفكرية فى مرحلة بناء الاشتراكية ..

والقضية هى :

اذا كنا ندعو الى عدم الانحياز الى الكتل العسكرية المتصارعة ، والى التعايش السلمى بين النظم الاجتماعية المتناقضة ، بل الى التعاون بينها ، فهل معنى هذا أننا ندعو كذلك الى عدم الانحياز والى التعايش السلمى داخل مجتمعنا بين الأفكار والايديولوجيات المختلفة المتصارعة !؟

اننا لاننكر أن بلادنا تزخر بمختلف المدارس والاتجاهات الفكرية التى تطل علينا من الكتب والمجلات والجرائد والمحاضرات الجامعية والمسارح والأفلام ، بل المواقف العملية كذلك

بعض هذه المدارس والاتجاهات الفكرية أصداء لفلسفات أوروبية وأمريكية نشأت فى أحضان النظم الرأسمالية ، وبعضها أصداء باقية من الأوضاع الاجتماعية المندثرة فى بلادنا ، وبعضها تأملات خلاقة نابعة من صميم التجربة المحلية فى غير عزلة عن التجارب الاجتماعية والفكرية الجديدة فى العالم ، وبعضها .. وبعضها .. وهكذا .

ما الموقف من هذه المدارس والاتجاهات جميعا ، على اختلافها وتناقضها ؟!

هل نتعايش معها جميعا بغير تمييز ؟ هل نقف منها موقف عدم الانحياز ؟ كيف ؟ .

ما أحرانا أن نحدد أولا ماذا يعنى عدم الانحياز .. إنه ليس مبدأ

(*) المصور : اكتوبر ١٩٦٤

سلبيا ، كما قد توحى التسمية ، ليس حيادا بين قوى متصارعة ، وليس تعاليا أجوف فوق مشكلات العصر والحضارة ، وليس هو بالتكتل الثالث بين تكتل الشرق والغرب ، وليس بالموقف الوسط بينهما ، ولا بموقف الوسيط . إنه موقف إيجابى فعال ، ضد كل مظاهر الحرب والعـدوان والاستعمار ، سواء كانت تكتلا عسكريا أو قاعدة حربية ، أو تسابقا على تسلح أو تدخلا سافرا أو مقنعا فى شئون دولة . وهو موقف إيجابى فعال من قضايا السلام ، يسعى لوقف التجارب النووية والقضاء على المخزون من قنابلها ، ويسعى لمنع الحرب الكبيرة منها والصغيرة . وهو كذلك موقف إيجابى فعال من قضايا التحرر والرخاء والتقدم الاجتماعى

انه دعوة وعمل من أجل اعادة بناء العلاقات الدولية على أسس جديدة من المساواة والعدل ، وهو تجسيد لما ينبغى أن تكون عليه هذه العلاقات . ولهذا فهو عالم بأسره ، عالم ثالث كما يقال ، هو عالم ثالث اليوم ، ولكنه غدا سيكون العالم أجمع ، لأنه شكل من أشـكال العلاقات ينبغى أن يسود ، وحتما سوف يسود فى المستقبل .

والعالم الثالث هذا هو ثمرة بغير شك للمبادرات الخلاقة التى قام بها عبد الناصر وتيتو ونهرو وسوكارنو ، ولكنه كذلك امتداد وتجسيد حى لحركة السلام العالمى وللتعايش السلمى فى أرقى مستوياته وتطبيقاته .

وبهذا العالم الثالث سيتم إعادة صياغة ميثاق الأمم المتحدة ، وإعادة تنظيمها . إنه الفيتو الجديد فى يد الدول الصغرى التى لاتملك فيتو فى مجلس الأمن ، ولكنها تملك ماهو أقوى من الفيتو ، تملك إرادة الملايين من البشر المتطلعين المتعطشين الى السلام والحرية والرخاء .

والعالم الثالث الذى يجسد طريق عدم الانحياز ، ليس طريقا ثالثا بين الرأسمالية والاشتراكية ، بين الاستغلال والغاء الاستغلال ولا ينبغى أبدا أن نخلط بينهما . ذلك لأن الطريق الثالث هذا وهم وزيف ، أما العالم الثالث فحقيقة من أخطر حقائق العصر .

فى داخل هذا العالم تتنوع الدول أشد التنوع ، وتختلف فى أساليب الحكم وطبيعة النظم الاجتمـاعية التى تمثلهـا ، والايديولوجيات التى تتبناها ، ولا يجمعها جميعا الا عدم انحيازها الى كتلة عسكرية ، والا حرصها على الاستقلال والسلام والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى . بعضها يتبنى الماركسية ، وبعضها يخطو إلى بناء الاشتراكية ، وبعضها مازال فى مرحلة البناء الرأسـمالى . إن عدم الانحيـاز اذن ليس ايديولوجية محددة ، وليس تكتلا حول هذه الايديولوجية ، وانما هو موقف عملى من قضايا السلام والتحرر والرخاء

وليس ببعيد ذلك اليوم الذى سينفرط فيه عقد التكتلات العسـكرية على نطـاق الشرق والغرب معا ، وتتقـدم دوله الكبرى الى العـالم الثالث لتضع فى يده كل إمكانياتها بغير شروط وبغير زعامة ! ويومهـا سيعيد العالم صياغة ميثاق الأمم المتحدة واقامة العلاقات الدولية عامة على أسس تقدمية جديدة : السلام ، والحرية ، والمساواة ، والرخاء .

ولكن إذا لم يكن عدم الانحياز تكتلا عسكريا ، بل كان ضد التكتلات العسكرية ، واذا لم يكن تكتلا ايديولوجيا ، بل كان يجمع فى داخله بين ايديولوجيات متنوعة ، متناقضة ، مختلفة ، فهل هو دعوة الى سـلام فكرى ، سلام ايديولوجى ؟! .

وهنا ننتقل الى الجانب الآخر من القضية ... أى الى التعايش السلمى بين الايديولوجيات ، عدم الانحياز بين الأفكار .. فهل العالم الثالث يعنى هذا كذلك ؟!

إن عدم الانحياز أو التعايش السلمى ، ليس دعوة سلبية ، وإنما هو دعوة ايجابية فعالة . فاذا ما انتقلنا به الى مجال الفكر والايديولوجية ما استطعنا أن نقول إنه دعوة الى طمس الخلافات الفكرية والتناقضات الايديولوجية . إنه دعوة الى أن يكون السلام لا السلاح هو لغة الصراع ووسيلته . أن يتم الصراع — ولا يمكن الا أن يكون دائما صراع —

بغير قنابل ذرية ، بغير إفناء للحضارة .

إن التعايش السلمى وعدم الانحياز بين الأفكار والايديولوجيات لايتناقض مع الصراع بينها وانما يعنيه كذلك . أليست اليونسكو تعبيرا عن هذا ؟ .

ألا تمثل وحدة عمل فى مجال الثقافة بين ايديولوجيات متناقضة متعايشة متعاونة معا ؟! قد يكون من الجائز أن يكون هذا من ضرورات العلاقات الدولية ! . فماذا عن تطبيق المبدأ نفسه ــ ولو كان صحيحا ــ فى داخل المجتمع الواحد ؟ .. هل يمكن فى المجتمع الواحد أن تتعايش الايديولوجيات المتناقضة ؟

منذ سنوات رفعت الصين الشعبية شعار « دع مائة زهرة تتفتح ، ولتتصارع المدارس الفكرية المختلفة » وكان هذا الشعار يعنى بالدقة الدعوة الى التعايش السلمى بين الايديولوجيات . ثم مالبثت أن شجبت هذا الشعار ، ثم سحبته بعد ذلك . ولم يعد ثمة مجال لغير فكر واحد ، معترف به ..

وفى الأعوام القليلة الماضية أثيرت القضية فى الاتحاد السوفييتى . ورغم المرونة الشديدة التى يتسم بها خروشوف ، وما أهلته له من انتصارات باهرة فى مجال الفكر والتقدم الاجتماعى والسلام العالمى ، فإنه وقف من هذه القضية موقفا حاسما متشددا . وقال ما معناه : إن التعايش السلمى بين الايديولوجيات خيانة للماركسية . واستند فى قوله هذا على أن المجتمع السوفييتى أصبح مجتمعا متجانسا من الناحية الطبقية ، فلم تعد هناك طبقات مما لايتيح تناقضات ايديولوجية ذات طابع طبقى . وهذا صحيح . ولكن .. هل ينطبق قول خروشوف على الاتحاد السوفييتى فحسب أم هو حكم عام بألا تعايش بين الايديولوجيات ؟!

ومن حقنا أن نتساءل بالنسبة للمجتمع المتجانس طبقيا .. ماهو الموقف من ايديولوجيات المجتمعات الأخرى الرأسمالية مثلا ؟!

هل نحجر على ايديولوجياتها ، ونمنعها من أن تعبر الحدود ؟ هل هذا يكون موقفنا من فلسفتها وآدابها وفنونها ؟ فلا نرتضى منها الا ما يتفق مع طبيعتنا الايديولوجية فحسب ، أو مايقترب من هذه الطبيعة !

لا أعرف تماما ماذا يتم هناك . ولكنى على الأقل أعرف بشكل عام أن تراثا ضخما من الأدب والفكر والفن « البورجوازى » يترجم ويتداول على نطاق واسع فى الاتحاد السوفييتى ، حقا إن « التراث البورجوازى » تراث انسانى رفيع خالد زاخر بالفضائل والقيم الباقية فى كثير من جوانبه . ولكنه على الأقل من الناحية الفكرية يحمل مضمونا مثاليا . كتب «كانط» مثلا ، تعد من أكثر الكتب الفلسفية انتشارا فى الاتحاد السوفييتى — فيما أذكر من احصائية قديمة — وهى كتب ذات اتجاه مثالى واضح ، وإن كانت تتضمن بعض العناصر الجدلية . أليس فى هذا معنى من معانى التعايش السلمى بين الأفكار ؟ أعتقد ذلك فى حدود فهمى لهذه القضية .

لقد أثار جان بول سارتر — فيما علمت — هذه القضية نفسها فى العام الماضى ، أو العام الأسبق ، ولا أعرف تماما حدود إثارته لها . ولكنها — على أية حال — قضية جديرة بالتأمل حقا . وهى ليست بالقضية السهلة . فما أخطر الفكر فى حياة المجتمع ، فى تشكيله وتوجيهه . اننا نوجه الاقتصاد ونخططه ، ونوجه السياسة ونخططها ، وما أحوجنا كذلك الى أن نوجه الحركة الفكرية وأن نخططها كذلك فى غير تناقض مع التقدم الاجتماعى ، بل بما يتفق وهذا التقدم ويغذيه . فهل معنى هذا أن نحجر على كل ما يتناقض أو يختلف أو لا يتماشى مع هذا الاتجاه الفكرى المخطط ؟!

لدينا اتجاه فكرى عام سائد ، يتمثل أساسا فى الميثاق . وهو يحمل اتجاها نظريا عاما ، وإن يكن يغلب عليه طابع الخطة العملية . ونحن لانستطيع أن نزعم بحال أن مجتمعنا قد تجانس من الناحية الطبقية . ماتزال هناك بغير شك فروق طبقية ، وعادات طبقية وأفكار طبقية ، وبقايا

طبقات صفيت هى وماتزال أفكارها حية تسعى فيما بيننا . ولهذا فالمجتمع مازال يزخر بكثير من الايديولوجيات والنظريات التى تتناقض فى جوهرها مع فلسفة الميثاق ، مع الاشتراكية العملية .

فما موقفنا من هذه الايديولوجيات ؟ ..

هل نحجر عليها ، هل نرفض التعايش السلمى معها ، هل نشجبها ونسحبها من الأسواق والمكتبات والمجلات والجامعات ؟! أم نرفع شعار الصين القديم : دع مائة زهرة تتفتح ، ولتتصارع المدارس الفكرية المختلفة ؟ برغم شدة حاجتنا فى هذه الفترة الدقيقة من حياتنا الى بلورة فكرنا الثورى العلمى وإشاعته وتسويده فى مختلف مجالات الانتاج والعمل الأساسية ..

ماهو الموقف من الأفكار والايديولوجيات الأخرى ؟ . هل نتعايش معها — بالمعنى الذى عرضناه من قبل — أو نحجر عليها ؟!

فى تقديرى أنه ينبغى معالجة هذه القضية بموقف مزدوج :

أولا : هناك من الأفكار والايديولوجيات مالاسبيل أبدا لأن تعيش فى أرضنا أو أن نتعايش معها . لا تعايش مع أفكار الخيانة الوطنية ، لا تعايش مع الفكر الاستعمارى ، لا تعايش مع الفكر الصهيونى ، لا تعايش مع الأفكار الرجعية الداعية الى الاقطاع ، المحبذة للاستغلال الرأسمالى ، لا تعايش مع أفكار التحلل والتفسخ الخلقى أو معاداة السلام القائم على العدل . مثل هذه الأفكار ، لا هوادة ولا رحمة معها ، ولا حرية لها فوق أرضنا .

ثانيا : هناك من التيارات الفكرية والايديولوجيات مالايتفق مع الاتجاه العلمى الصحيح فى بناء مجتمعنا الجديد ، وذلك مثل الوجودية والوضعية المنطقية والتفسيرات الميتافيزيقية للأدب والفن ، والتفسيرات الفردية للتاريخ والمجتمع البشرى ومشكلات النفس . فهل يكون الموقف منها كذلك هو الحجر ؟ لا بالطبع . حقا ، ما أشد حاجتنا الى صراع فكرى مع هذه

الايديولوجيات ، ولكن دون حجر عليها ، ودون رفض للمعايشة معها ، انها ماتزال فى مجتمعنا تعبر عن بقايا أوضاع قديمة . إن زوال هـذه الأوضـاع لايستتبعه بالضرورة زوال الأفكار . إن الفكر لايتغير ولا يتبدل بسهولة .

ولا شك أنه كلما عمقت التغييرات الاقتصـادية والاجتماعية ، هون ذلك من خطر هذه الأفكار ، وأضعف من انتشارها وفاعليتها . على أن هذا لايعنى أبدا الاغفال عن الصراع الفكرى الدائب مع هذه الأفكار ، لتصفيتها واستخلاص أفضل مافيها .

إن عملية التغيير الاجتماعى ينبغى أن تصحبها بل أن تعجل بها عملية تغيير فكرى كذلك .

والغريب أن نجد من يسعى الى إطالة حياة هذه الأفكار المتخلفة بأن ينسبها الى الميثاق . نجد بين الوجوديين من يسعى لاثبات صحة وجوديته ميثاقيا !!

ونجد مفكرا آخر يسعى لاكتشاف فلسفة جديدة ملائمة لنا ، فيعتصر من الميثاق ..

ونجد مفكرا آخر يسعى لاكتشاف فلسفة جديدة ملائمة لنا ، فيعتصر مدرسة الظاهريات والواقعية الجديدة ويصنع منها رحيقا فلسفيا مخلطا ينسبه تارة الى الميثاق وتارة أخرى الى عدم الانحياز .

ثم يخرج على الناس من يقول : اجمعوا المدارس الفلسفية المختلفة جميعا واتركوها معا ، جنبا الى جنب ، بغير تمييز ، فهذه هى فلسفتنا الجديدة المبتكرة ! وهذا ما أوصى به الميثاق !

وهكذا يقع الميثاق فى « فتنة التأويل » المشهورة فى تاريخ الفكر . أو يصبح كالمشجب يريد كل منا أن يعلق عليه ملابســه الفكرية القديمة والجديدة على السواء ...

ما أشد حاجتنا بالفعل الى الوضوح الفكرى ، والحسم الفكرى كذلك ..

لسنا بهذا ندعو الى الحجر على الأفكار والمدارس الفلسفية المختلفة . ولكننا ندعو بالحاح الى ضرورة الموقف النقدى منها ..

والغريب حقا أن تتبوأ هذه المدارس الفكرية والفلسفية وحدها مكان الصدارة فى أرقى هيئاتنا العلمية ، وتفرز عصيرها فى ضمائر الشباب وعقولهم بغير صراع فكرى وبغير متابعة نقدية واعية . والأشد غرابة كذلك أن تسود جامعاتنا الفلسفة الوجودية والوضعية المنطقية وغيرها من المدارس والاتجاهات الفردية والشكلية ، سواء فى الدراسات التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية أو الاقتصادية أو القانونية أو الفنية أو .. أو ... وتحرم الماركسية من أن يكون لها المعبرون عنها ، رغم أنها أحد الروافد الفكرية الرئيسية فى مختلف التجارب الاشتراكية . إننا ندرس منطق ارسطو الشكلى فىمدارسنا الثانوية وفىجامعاتنا ، وتتابعه حتىآخر مراحل تطوره فى المنطق الرياضى ، وهذا حسن وواجب وضرورى . ولكننا لاندرس على الاطلاق المنطق الموضوعى ، الجدلى ، بل لانكاد فى مدارسنا وجامعاتنا نعرف شيئا عن هيجل — مثلا — واضع أسس هذا المنطق !

إن كثيرا من الدراسات فى بلادنا لاتزال يغلب عليها الطابع غير العلمى ، فى فترة نحن أحوج مانكون الى التسلح بسلاح العلم فكرا وعملا ..

إننا ندعو الى تعايش سلمى بين مختلف المدارس الفكرية والنظرية فى الحدود التى ذكرناها : تعايش سلمى واع يقظ ، يقوم على الصراع الفكرى النشط ، لا يحجر ولا يسد الأبواب والنوافذ ، ولكنه كذلك لايترك الأفكار الغريبة عن وجداننا ، المتناقضة مع بنائنا الاشتراكى ، تستشرى وتسود وتسيطر .

فكيف يتم هذا الصراع الفكرى ، كيف يتحقق أرقى تعايش سلمى بين الأفكار فى بلادنا ؟! ينبغى أن يتم ويتحقق أمام الجماهير ، وخلال التجارب وفى مواجهة الواقع الحى . إنها اذن دعوة الى صراع فكرى تطبيقى ، لا الى صراع فكرى أكاديمى مغلق .

لقد شهدت بلادنا منذ أشهر صراعا فكريا خصبا حول الفن التجريدى . لم تكن هناك دعوة الى الحجر على الفنانين التجريديين ، وإنما كانت الدعوة الى الارتباط بقضايا الشعب والبناء الاشتراكى ، وإنما كانت نقدا تطبيقيا ، يختبر الفكر بالواقع .

إن بلادنا أحوج ماتكون الى بلورة فكرية ثورية . الفكر هو سلاحنا للسيطرة على الواقع ، والواقع بدوره مصدر لاينضب لاغناء الفكر وتطويره . وهناك فكر يعرقل ، وفكر يشتت ، وفكر يتحرك مع الحياة ويحرك الحياة . وهناك فكر يتسمى باسم العلم ويناقض العلم . وهناك فكر يتسمى باسم الحرية ويناقض الحرية . ما أحوجنا الى امتحان هذا كله ، فى سماحة وحسم معا .

اننى أختلف مثلا مع مدرسة التحليل النفسى وأرى أنها دعوة لاتصلح لا لتفسير الواقع النفسى ، ولا للعلاج النفسى كذلك . ولكنى لا أنكر عليها ماتحتويه من جهود لاكتشاف قوانين للنفس . وإننى أختلف مع الوجودية وأرى انها دعوة فردية مغرقة ، لاتعترف بالقوانين الموضوعية للمجتمع والتاريخ . ولكنى أرى فى القضايا الفلسفية الأخيرة التى يثيرها سارتر فى كتابه عن « نقد العقل الجدلى » قضايا جديرة بالنظر والتأمل فعلا وأختلف مع الوضعية المنطقية ، ولكن دراساتها اللغوية وأسسها المنطقية الشكلية ، واتجاهها العام المعادى للميتافيزيقا مسائل جادة تستحق النظر والتأمل كذلك . وهكذا الشأن فى مختلف المدارس والقضايا الفكرية والفلسفية . هذه ليست دعوة توفيقية بين هذه الاتجاهات ، وإنما هى دعوة الى الدراسة العلمية الجادة والصراع الفكرى اليقظ ، من أجل أن نبلور أفكارنا الثورية ونشحذها حتى تكون سلاحا فى معارك البناء والتقدم ..

هذا هو موقفنا من التعايش السلمى وعدم الانحياز بين الأفكار والايديولوجيات ، إنه معنى من معانى التصارع السلمى بين هذه الأفكار

والايديولوجيات ، فى غير عزلة عن جماهير الشعب وتجاربه الحية ، لا سلبية اذن ولا توسط ، بل صراع فعال فى إطار من المعايشة الواعية . ولا حجر كذلك الا على ما يتناقض من هذه الأفكار مع جوهر تجربتنا الاشتراكية ويعوق تقدمها ..

وعلى أية حال ، فهى قضيـــة بالغة الأهمية ما أحوجها الى مزيد من الدراسة والتعمق ..

الجامعة بين البناء الفكرى والعمل السياسى

ساعة الجامعة ، والأجراس المؤذنة ببدء المحاضرات وانتهائها ، لن ترتفع اليوم دقاتها ، ولن يسرى رنينها فى فراغ ..

اليوم تستأنف الدراسة فى جامعاتنا ومعاهدنا ، ويشيع الدفء الفكرى من جديد فى القاعات والحجرات والردهات ، ويعود شبابنا الى مواصلة عملهم العلمى ، وبلورة حوارهم الفكرى ، وتجديد نشاطهم الديمقراطى مسلحين بخبرة الأيام الماضية ، واعين بحقائقها .

لقد كانت جامعاتنا بمعناها الشامل فى بلادنا ، وستظل أبدا ، قلعة من قلاع الرأى الحر ، والجسارة الفكرية ، والنضال السياسى والاجتماعى .

فى الثلاثينات والأربعينات والخمسينات خرجت منها طوابير المقاومة الصلبة والاحتجاج الواعى ضد الاحتلال البريطانى ، والطغيان الملكى ، والفساد الاجتماعى ، والعبث بالحريات الديمقراطية للشعب .

وكانت منبرا حيا للتجديد الفكرى والاجتماعى لشباب أمتنا العربية . كانت ساحة لأشرف المعارك ، وأغلى التضحيات ، تمتزج فيها قوى الثورة العربية فكرا ونضالا ..

ارتفع فيها صوت محمد عبده ولطفى السيد ، وطه حسين بالديمقراطية والتحرر الفكرى ، ونضج فيها كثير من القيادات الفكرية والثقافية لشعبنا ، وتخرج فيها عشرات القادة الذين يتسنمون اليوم مراكز القيادة فى السلطة والعمل السياسى فى مختلف البلاد العربية ، وخرجت منها طوابير الفدائيين تقتحم ثكنات الجنود البريطانيين فى ميدان التحرير (الاسماعيلية سابقا) وميدان الرمل ، وتواصل مسيرتها الى معسكرات الاحتلال فى السويس والاسماعيلية .

(*) جريدة اخبار اليوم : ١٦مارس ١٩٦٨

ظلت جامعاتنا حتى ثورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ ينبوعا خصبا من ينابيع الثورة الوطنية الديمقراطية فى مصر والوطن العربى كله ، فكرا ونضالا سياسيا ، ونشاطا اجتماعيا .

وكانت فلسفتها السائدة تعبر ــ بكل ماكان يحتدم فى داخلها من صراعات ومتناقضات ــ عن احتياجات هذه الثورة . وكانت بهذا تمهيدا لثورة ٢٣ يولية ، وكانت كذلك . وخاصة ــ جامعة الاسكندرية ــ أولى القوى الاجتماعية التى ساندت الثورة فور قيامها .

ولم تكن مظاهرات الطلبة الأخيرة الا امتدادا لهذا التراث التاريخى العريق برغم ماشاب هذه المظاهرات من محاولات للانحراف بها . وفى تقديرى أن افتتاح الجامعة لن يكون مجرد استئناف للدراسة بل سيكون بداية مرحلة جديدة من التطوير الثورى للجامعة فكرا وتنظيما وعملا سياسيا . وما أحوج الجامعة الى هذا التطوير ..

ومع تقديرى للدور الذى تقوم به الجامعة فى حياتنا الجديدة فإننى أعتقد أن جامعاتنا بصفة عامة لم تتطور بعد قيام ثورة ١٩٥٢ تطورا كافيا يؤهلها لمواكبة المرحلة الجديدة لتطورنا الاجتماعى والثورى نفسه ، مرحلة الثورة الاشتراكية .

لقد ظلت من ناحية فلسفتها الفكرية ووظيفتها الاجتماعية ، تعبيرا عن مبادىء الثورة الوطنية الديمقراطية وقيمها .

ولقد امتزجت ثورتنا الوطنية الديمقراطية ، بثورتنا الاشتراكية ، خارج الجامعة ، فى المجتمع كله ، ولكنها لم تمتزج فكريا داخلها

حقا ، لقد انفتحت أبواب الجامعة لأبناء الشعب العامل ، ولم تقف الحواجز والمميزات الطبقية حائلا دون التعليم الجامعى للجميع . وتوافرت المجانية والفرص العادلة لكل كفاءة .

ولا شك أن هذا قد مس البناء الاجتماعى لجامعاتنا مسا عميقا ، الا أن مضمون التعليم الجامعى ، منهاجا ، ومادة وتوجيها فكريا ، ظل كما

هو بمعزل عن التغيرات العميقة فى المجتمع .

اننا نهتم فى الجامعة كل عام بحل مشكلات القبول فيها ، أو مشكلات توظيف المتخرجين ، وهذا اهتمام واجب . ولكننا لانهتم اهتماما كافيا بقضية المضمون الفكرى لتعليمنا الجامعى .

ولو تأملنا مواد الدراسة الجامعية فى العلوم الانسانية بوجه خاص كالتاريخ والفلسفة والاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والقانون والادارة ، لما لمسنا تغييرا عميقا يختلف بها عما كانت قبل عام ٦١ أو قبل عام ٥٢ .

حقا ، هناك اضافات هنا ، أو هناك ، واجتهادات فردية هنا أو هناك ، الا أن البناء الفكرى العام للجامعة ، مادة وتوجيها ، مازال فى جوهره ، على حاله ، لم يتغير .

ماتزال أغلب هذه الدراسات تقدم من زاوية الفكر الأكاديمى فى المجتمعات الرأسمالية الأوروبية والأمريكية .

وماتزال الدراسات الجامعية فى هذا المجال تعانى تشتتا وتناقضا ، لعله يرجع الى تعدد مصادر البعثات والتخصصات .

ومن الطبيعى ، بل من الضرورى ، أن يكون فى جامعاتنا تنوع فكرى فى تناول مختلف القضايا ، فهذه سمة أساسية للبحث الأكاديمى تضمن له الحرية والتجدد والابداع ، الا أنه من الطبيعى والضرورى كذلك أن تتوافر أرضية موحدة ، للنظرة القومية والاجتماعية والانسانية ، تمكن من تنمية روح النقد والابداع وبلورة المبادىء والقيم والتصورات التى تعبر عن احتياجاتنا وأصالتنا .

أذكر أننى منذ بضعة أشهر ، شرفت بالمشاركة فى عضوية لجنة فى الجامعة لتعديل مناهج العلوم الانسانية .

ولقد تحمست فى البداية لمناقشة دارت فى اللجنة حول الأزمة التى تعانيها هذه العلوم ، وبيان خطورتها فى صياغة المواطن الجديد فى بلادنا ، فكرا ومسلكا ، وأهمية تعميم هذه العلوم بعد تعديل مناهجها ، وتطوير

الدراسة فيها على أساس علمى صحيح ، لا فى الكليات النظرية فحسب ، بل فى كل الكليات العملية كذلك ، تدعيما لوحدة الفكر فى الجامعة كلها .

ثم تعددت الاجتماعات بعد ذلك ، ومع احترامى العميق للجهود التى بذلت وماتزال تبذل فيها ، الا أننى بدأت أحس باستغراق اللجنة فى قضايا شكلية ، رغم أهميتها ، مثل عدد الحصص وغير ذلك ، وانتقلت الى الظل قضية الربط بين الدراسات الانسانية واحتياجات مجتمعنا ، وتطويرها تطويرا فكريا علميا وتعميمها تعميما جامعيا شاملا .

ولم أجد فى اجتماعات اللجنة ، مايتيح لى أن أكون ذا فائدة ، فانشغلت عنها ، بما أعتقد أنه أقرب الى الاحتياجات الملحة لمجتمعنا ولثورتنا .

ولعلى لمست فى مقال آخر فى موضع آخر ، قضية المواد القومية والاشتراكية التى تدرس فى كلياتنا وجامعاتنا المختلفة ، وماتعانيه هذه الدراسات من اختلافات شتى فى التناول ، والرؤية ، والفكر ، باسم القومية وباسم الاشتراكية ، تكاد فى بعض الأحيان تتناقض مع مفهومنا العلمى للاشتراكية ، والواقعية على سواء .

لقد كادت هذه المواد العزيزة الضرورية أن تكون مصدرا من مصادر التشتت الفكرى فى الجامعة ، بل عبئا يعانيه الطلبة ، وينفرون منه .

وأكاد أقول مخلصا ان روح البحث العلمى ، كمنهج وكأسلوب للمعايشة الأكاديمية قد جفت فى الجامعة . وانشغل الطلبة بتلقى المحاضرات ، تلقيا آليا وانشغل الأساتذة — فى معظمهم — بمشكلات ادارية ومالية معقدة حقا ، هناك أسباب أخرى متعددة لا سبيل الى اغفالها ، مثل زيادة طلبة الجامعة زيادة تفوق قدرة العمل الأكاديمى الجاد ، ومثل تخلف العمل السياسى والديمقراطى ، وسوء بعض الأنظمة الادارية ، وضآلة حظ الأبحاث ووسائلها المختلفة فى ميزانيتها ، الى غير ذلك .

الا أن جوهر القضية فى تقديرى ، هو طبيعة البناء الفكرى للجامعة ، وتخلف هذا البناء عن مواكبة احتياجات ثورتنا الاجتماعية الجديدة .

لست أعنى مايلاحظ فى خريجى الجامعات من قصــور فى المعلومات والمعارف واللغات عامة ، إن هذا قصور جزئى بغير شك . ولكنى أعنى أساسا تخلف الجامعة ، عن الرؤية القومية والاجتماعية والانسانية عامة ، عن النظرة العلمية الصحيحة لقضايا مجتمعنا وأمتنا العربية وعصرنا ، عن امتلاك ناصية المنهج العلمى فى تناول الأمور ومعالجتها . وهى ليست مسئولية الطلبة وإنما مسئولية البناء الفكرى العام للجامعة .

ولست أفصل بين هذه القضية وقضية العمل السياسى والديمقراطى فى الجامعة . إنها وجهان لعملة واحدة .

فبمقــدار التفتح الفكرى فى الجــامعة ، يتحقق التفتح الســياسى والديمقراطى ، وبمقــدار التفتح السياسى والديمقراطى ، ينمو التفتح الفكرى ، ويزدهر وينضج

إن تطوير مناهج الجامعة تطويرا علميــا ، فى ارتبــاط مع مبادئنــا واحتياجاتنا القومية والاجتماعية ، ضرورة حاسمة فى هذه المرحلة .

وقد يثار سؤال كبير : أليس فى هذا حد لحرية البحث والدراسة فى الجامعة ؟

وفى تقديرى أن الأمر على خلاف هذا تماما .

فحرية البحث والدراسة لا تعنى العزلة عن المجتمع ، العزلة عن احتياجاته وقيمه ومبادئه . فالجامعة مؤسسة قومية اجتماعية ، وليست كيانا أكاديميا يعيش وسط فراغ .

وحرية البحث والدراسة فى الجامعة ، لا تعنى العبودية لمدارس فكرية نشأت ونمت تعبيرا عن مجتمعات تتناقض مبادئها وقيمهــا مع مبادىء مجتمعنا وقيمه .

وحرية البحث والدراسة عامة ، لا تنمو ولا تنضج ولا تتألق الا بامتحان ذاتها مع واقعها الحى ، بالممارسة والعمل والامتزاج الخلاق .

على أننى لست أدعو الى إغلاق أبواب الجامعة دون مختلف التجارب

الفكرية ، وانما أدعو الى امتزاج الفكر الجامعى امتزاجا عميقا أصيلا بحقائق حياتنا الجديدة ..

بهذا نحقق التوافق بين حرية البحث والالتزام الاجتماعى .

وبهذا تستطيع الجامعة أن تصبح بحق طليعة فكرية من طلائع شعبنا ، تشارك مشاركة علمية ديمقراطية ، متحررة من كل ضغط فكرى أو ادارى فى تطوير ثورتنا وتجديدها .

لقد انعقد فى العام الماضى مؤتمر لتطوير المناهج الجامعية ، وخرج بتوصيات جادة عميقة . ولا أدرى مدى ماتحقق من هذه التوصيات . ولكنى أخشى أن تكون جزءا من ظاهرة عامة فى بلادنا ما أكثر ما نشكو منها ، هى استصدار القرارات الثورية ، ثم تعويقها وعرقلتها بالتنفيذ غير المتحمس ، أو المتابعة غير الواعية .

إن مظاهرات الطلبة فى الأسابيع الماضية ، كانت نبضا صحيا يبشر بمرحلة جديدة فى حياتنا الجامعية ، يفجر الطاقات الفكرية ، ويزيل الضغوط والمعوقات الادارية ، وينمى روح البحث العلمى الخلاق ، وينضج العمل السياسى ، لو أحسنا توجيهه توجيها ديمقراطيا سليما ، والا أصبح تربة لاستغلال قوى الثورة المضادة .

على أنه لكى يرتفع هذا النبض ويزداد صحة ونضجا ، ينبغى أن تتعمق شرايينه البعيدة ، وتتيح لها الوعى المتجدد الصحيح . ولا سبيل الى ذلك بغير أن تتعجل تطوير مناهج الدراسة ، وتغيير البناء الفكرى فى الجامعة بحيث تصبح الجامعة كما كانت وستظل دائما ، قلعة من قلاع التقدم الفكرى والاجتماعى فى بلادنا وفى الوطن العربى كله .

حاجتنا الى تحديد معنى الحرية

أنا أعرف أن حديثى السابق عن تطوير مناهج الدراسة فى الجامعة ، لن يرضى طموح كثير من القراء .

ذلك أن حديث الساعة ليس حديث مناهج الجامعة بل حديث الحرية

والديمقراطية .

وقد يتهمنى من لا يحسن الظن أننى أحرف الحـديث عن المهم الى الحديث عن الأقل أهمية .

على أنى فى الحقيقة أومن أن جوهر الحرية هو الوعى العلمى الصحيح، وبغير هذا الوعى الصحيح يمكن أن تصبح الحرية ــ هذا الهدف النبيل العزيز ــ وسيلة لضرب الحرية ذاتها .

ولهذا رأيت من واجبى أن أبدأ بقضية هى الجوهر فى رأيى قبـل أن أبدأ الحديث عن قضية الحرية التى أعرف كم تثير بين شبابنا ومثقفينا عامة من مناقشات حادة .

ان البناء الفكرى السليم فى الجامعة ضرورة حاسمة ، كى تصبح الجامعة ــ كما ذكرت ــ قوة دافعة واعية من قوى التحرر الوطنى والاجتماعى فى بلادنا . وبغير هذا البناء ستختل كثير من الموازين ، وتنحرف كثير من الارادات الشريفة . وضرورة دعم البناء الفكرى فى الجامعة ، لن تؤجل أى نشاط سياسى ديمقراطى فى الجامعة ، بل ينبغى أن يسير الأمران جنبا الى جنب .

على أن القضية فى الحقيقة ليست قضية الجامعة وحدها ، بل هى قضية المجتمع كله . البناء الفكرى فى المجتمع ، والعمل السياسى فى المجتمع ، كلاهما مترابط ، متفاعل . وقضية الحرية مطروحة اليوم فى مجتمعنا ، كما لم تطرح من قبل ، وما أحوجها كذلك الى رصيد من الوعى الفـكرى العام ، والوعى الفكرى بحقيقتها بوجه خاص حتى لا تكون وسيلة للهدم والتدمير بدلا من أن تكون وسيلة للبناء والتطوير .

إن ذاكرتى ما تزال تعى درسا لن أنساه ، تلقيته عام ١٩٥٤ .

كانت الدعوة الى الحرية والديمقراطية ، شعارا تحركت به ومن أجله تنظيمات سياسية متعددة متناقضة ، تمتد من أقصى اليمين الى أقصى اليسار .. وكان شعارا خاليا فى ظاهره من أى مضمون اجتماعى .. لكن

سرعان ماتكشف وراءه مضمون اجتماعى رجعى . تكشفت وراءه دعوة الى تصفية ثورة ٢٣ يولية ، الى تصفية المعركة ضد الاحتلال البريطانى الى تصفية قانون الاصلاح الزراعى الذى بدأ تنفيذه فى سبتمبر ٥٢ ، تكشفت وراءه محاولة لعودة السلطة السياسية لقوى الاقطاع والرأسمالية والاستعمار . وهكذا باسم المشاركة فى النضال من أجل الحرية والديمقراطية ، وجدت نفسى ووجدت طائفة كبيرة من القوى الشريفة التقدمية فى معسكر واحد مع أعداء الحرية والديمقراطية . لماذا .. لأننا لم نتبين المضمون الاجتماعى والديمقراطى والسياسى لهذه الحرية وهذه الديمقراطية ..

ومنذ ذلك التاريخ ، أدركت بعمق ، أن التقييم الحقيقى لأى وضع أو نظام سياسى ، لاينبغى أن يبدأ من زاوية شكل الديمقراطية ، وإنما من زاوية الموقف من الاستعمار ، والموقف من الثورة الاجتماعية عامة . وأن أى نضال ثورى من أجل الشكل الديمقراطى ، ينبغى أن يكون نابعا من هذين الموقفين ، مستهدفا تدعيمهما .

ولهذا ، فعندما قامت الوحدة السورية المصرية فى بداية عام ١٩٥٨ ، لم أتردد فى تأييدها برغم ما كان يشوبها من تحفظات ونواقص من ناحية الشكل الديمقراطى . على حين تورط بعض التقدميين فى معارضتها باسم هذه النواقص الديمقراطية ، متجاهلين دلالتها السياسية التحررية والتقدمية ..

وكذلك كان الشأن بالنسبة لاجراءات عام ١٩٦١ .

وجدت من بعض القوى التقدمية من يعارضها ويدينها باسم الديمقراطية ، باسم ما كان يتسم به مجتمعنا فى ذلك الوقت من تخلف فى الاشكال الديمقراطية .

على أن درس عام ١٩٥٤ علمنى أن أبدأ بالخيط الجوهرى . أن أتبين الدلالة الاجتماعية الثورية لهذه الاجراءات .. وأن أجد فيها مضمونا

ديمقراطيا ، سوف يفرض بالضرورة شكلا ديمقراطيا جديدا متطورا .

ولو انتقلنا الى المحيط العالمى ، لوجدنا شعار الديمقراطية الشكلية ، دعوة تضلل بها قوى الاستعمار العالمى .. أمريكا تزعم لنفسها ، الدفاع عن الحرية فى العالم ، الدفاع عن العالم الحر ، وباسم هذا الدفاع المزعوم تحشد قواها لضرب قوى التحرر والتقدم ، أو تسعى للتآمر عليها .

خلاصة الأمر ، أن الحرية والديمقراطية مضمون اجتماعى وتحررى يبحث لنفسه عن شكل سياسى ملائم لتثبيت هذا المضمون وتدعيمه وتطويره ..

ليس معنى هذا أن ندعو الى المضمون الاجتماعى والتحررى للديمقراطية دون شكلها السياسى ، لو فعلنا هذا لوقعنا فى محنة استبداد تقضى على المضمون الثورى ذاته للديمقراطية .

أليس هذا هو الدرس الكبير الذى تعلمناه كذلك من محنة المرحلة الستالينية ..

لاشك أن المجتمع السوفيتى فى عهد ستالين ، كان يستمتع بالمضمون الاجتماعى المتقدم للديمقراطية ، ولكنه كان يعانى تخلف الشكل السياسى لهذه الديمقراطية ، فكان الجمود العقائدى ، وكانت عبادة الفرد ، وكان التعسف والاستبداد والقهر الذى عرض المضمون المتقدم نفسه لخطر الانهيار

للديمقراطية اذن جناحان ضروريان لانطلاقها ، كما يقول الميثاق ، جناح اجتماعى ، هو مضمونها ، وجناح سياسى هو شكلها الملائم لهذا المضمون وبدون هذين الجناحين ستصبح الديمقراطية مضمونا اجتماعيا جامدا لا حماية له ، أو شكلا سياسيا مفرغا من العمق الاجتماعى ما أسهل أن ينحرف عن قصده .

ونعود مرة أخرى الى تعريف الحرية والديمقراطية . فليس بكاف أن نتحدث عنهما بمنطق المضمون والشكل .

الحرية ببساطة هى أن تعرف قوانين الضرورة ، الضرورة فى الطبيعة ،

والضرورة فى المجتمع . وأن تعمل على السيطرة عليها ، سيطرة اجتماعية شاملة ، وعلى توجيهها لمصلحة المجتمع والانسان عامة .

والحرية فى كل عصر من العصور ، وفى كل مجتمع من المجتمعات ، مرتبطة بطبيعة النظام الاجتماعى السائد فيه .

فى المجتمع اليونانى القديم كانت الحرية وقفا على ملاك العبيد ، وعلى طبقة التجار ، ولم يكن للعبيد الذين ينتجون ويعملون بأيديهم أى قدر من الحرية ، ولهذا كانت الحرية حرية المالكين وحدهم .

ومع بداية المجتمع الرأسمالى ، تمثلت الحرية فى هــذا الشعار الذى رفعته مدرسة الفيزيوقراط فى الاقتصاد : « دعه يفعل ، دعه يمــر » ، وتمثلت فى الأخلاق عند ميل وبنتام فى شعار النفعية والفردية والمتعة الذاتية ، وكان شعارا صحيا تقدميا يتفق مع احتياجات الرأسمالية فى مرحلة نشوئها وانطلاقها .

الا أن هذه الدعوة الى دعه يفعل ، دعه يمر ، تحولت فى المجتمعــات الرأسمالية ، مع تطور النظام الرأسمالى ، الى أشكال من الاحتكار والقهر والاستبداد ، بلغت ذروتها فى النظم الفاشية .

وليست الاشتراكية فى جوهرها الا الفجر الصادق الحقيقى للحــرية الحقيقية .. انها سيطرة العاملين ، لا المالكين ، على قوانين مجتمعهم ، وتوجيهها لصالح التقدم عامة .

وعندما تتجه البلاد الاشتراكية الى تخطيط اقتصادها ، وتوجيه حياتها الاجتماعية ، فهى بهذا لا تحد من الحرية ، وانما تسيطر على قوانينها ، وتوجهها لصالح المجموع .

هل نعد التأمين مثلا حدا وقيدا على الحرية الاقتصادية . نعم . ولا .. انه حد لفوضى الانتاج ، حد للتنافس الرأسمالى الذى يفضى بالضرورة الى الاحتكار . ولكنه تحرير للاقتصاد من هذا كله ، وهو قضــاء على الاستغلال ، وتوجيه الانتاج لخدمة التنمية الاقتصادية ، والاجتماعية عامة

واذا رفعنا شعار الحرية على اطلاقه فى المجتمعات التى تبنى الاشتراكية فاننا بهذا ندعو الى تفكيك النظام الاشتراكى ذاته .. ندعـو الى عودة الفوضى الانتاجية .. والاستغلال الرأسمالى .. وبالتالى الى تقويض الحرية ذاتها بمضمونها الاجتماعى والاقتصادى .

وعندما نقول إن المعنى الحقيقى للحرية ، هو حرية العمل ، وتوفير لقمة العيش ، وفرص التعليم المتكافىء وعدالة التوزيع ، الى غير ذلك ، فهذا تفصيل للمضمون الاجتماعى والاقتصادى للحرية الحقيقية .

على أن تأكيد هذا المضمون لا يغنى عن تأكيد الشكل السياسى له كذلك ..

الا أن الشكل السياسى كما ذكرت فى البداية ينبغى أن يكون نابعا من هذا المضمون ، موظفا لحمايته وتطويره .

هل البرلمانية مثلا هى جوهر هذا الشكل السياسى للحرية الحقيقية .. لا .. اذا لم تكن البرلمانية تعبيرا صحيحا عن قوى الشعب صاحبة المصلحة الأساسية فى الحرية الاقتصادية والاجتماعية . ان جوهر الشكل السياسى للحرية الحقيقية هو مشاركة هذه القوى الشعبية الأصيلة مشاركة فعالة فى حماية النظام الاقتصادى ، والاجتماعى المعبر عن مصالحها .

وان هذا يعنى ضرورة الحياة البرلمانية ، ولكنها الحياة البرلمانية التى تمثل فى الجوهر ، هذه القوى الشعبية الأصيلة .

هل تعدد الأحزاب هو جوهر هذا الشكل السياسى للحرية الحقيقية .

لا .. مالم تكن هذه الأحزاب تعبيرا صحيحا عن قوى الشعب صاحبة المصلحة الأساسية فى الحرية الاقتصادية ، والاجتماعية ، والا كانت هذه الأحزاب سبيلا للسيطرة الطبقية ، وسلاحا تنظيميا فى أيدى الطبقات الرجعية ..

إن جوهر الشكل السياسى للحرية الحقيقية هو تنظيم ارادات هـذه القوى الشعبية الأصيلة ، وضمان مشاركتها الفعالة فى السلطة السياسية ،

والاجتماعية ..

فلنبحث دائما عن الشكل السياسى الذى يعبر عن احتياجات الحرية الاجتماعية .. والذى يسلح جماهير الشعب بالوعى الصحيح بمصالحه ، والقدرة على حماية هذه المصالح وتطويرها .

بهذا المفهوم للحرية ، أطل على واقع التجربة فى بلادنا وأتساءل :

هل مجلس الأمة الحالى يمثل بالفعل مؤسسة ديمقراطية تعبر عن مصالح الشعب تعبيرا صحيحا ؟

حقا انه يمثل قوى التحالف فى مجتمعنا ، ويعد أرقى مستوى للتقدم الديمقراطى بالمقارنة بالبرلمانات أو مجالس الأمة السابقة . ولقد استطاع أن يقوم بدور فعال فى تنمية الوضع الديمقراطى والاجتماعى فى بلادنا . ولكنه فى حدود التعريف الفضفاض القائم للعمال والفلاحين ، لا أعتقد أنه يمثل هذه القوى تمثيلا صحيحا .

هل الاتحاد الاشتراكى العربى ، يعبر تعبيرا أصيلا صحيحا عن الشعب العامل فى بلادنا ؟

لست أشك فى أنه قوة أساسية من قوى التحالف الشعبى ، ولست أنكر ما حققه من منجزات ديمقراطية واجتماعية كذلك . ولكنه نتيجة لتسلل كثير من العناصر الوصولية والمتخلفة الى صفوفه ، لا يعد ممثلا تمثيلا صحيحا كاملا لقوى الثورة الأصيلة فى بلادنا .

قضية الحرية اذن ليست مجرد شكل ، ولكنها شكل مرتبط بمضمون . واذا أصبحت الحرية مجرد دعوة الى شكل سياسى دون النظر الى مضمونه ومحتواه الاجتماعى تحولت الى دعوة الى التفكيك السياسى والاقتصادى والاجتماعى على السواء .

نريد مزيدا من الحرية والديمقراطية السياسية ، يؤكد مشاركة قوى الشعب العامل ، فى السلطة السياسية وفى التطوير الاجتماعى .

ولعل التعجيل بانشاء المجالس الشعبية يكون سبيلا حاسما لتحقيق ذلك

نريد مزيدا من الديمقراطية الانتاجية ، التى تتيح مزيدا من مشـاركة جماهير العاملين فى الانتاج ، فى التخطيط للانتاج ، فى متابعة الانتـاج والارتفاع بمعدلاته .

نريد مزيدا من الحرية الادارية ، التى تقضى على هذا السـلم الطبقى الطويل من الدرجات والفئات ، وتزيل العراقيل البيروقراطية فى وجـه المبادرات الخلاقة .

نريد مزيدا من الديمقراطية التشريعية ، التى تجعل من التشريع تجسيدا لمنجزات حياتنا الثورية الجديدة ، لا قيدا عليها ، وتكون حماية لامكانية العمل السياسى والاجتماعى لجماهير الشعب أصحاب المصلحة الحقيقية فى الثورة ..

نريد مزيدا من الحرية الفكرية ، بما يتيح تصفية بقايا الفكر الرجعى .. والاستعمارى ، وبلورة الفكر الثورى الجديد ، وتنميـة روح الابداع والنقد والنقد الذاتى وضمان امكانية الرقابة الشعبية الواعية وتطويرها .

هذا هو السبيل لتوفير الحرية الحقيقية فى بلادنا ، تدعيما للثورة وحماية واستمرارا لها ، ومنعا لامكانية قيام مراكز القوى المتعددة ، وتـكوين الشلل وتسلل الوصوليين ، وتفكيك النظام الثورى ، وضمانا لتطـوير الطابع الشعبى للسلطة الثورية .

نريد حرية سياسية تدعيما وتطـويرا للمضمون الاجتماعى لثورتنا ، وسلاحا لتحقيق أهدافنا التحررية والقومية .. ولا نريدها تفكيكا لهذا المضمون ، وتصفية لهذه الأهداف .

هذا هو مفهوم الحرية الذى نريده ونحرص عليه .

الأيديولوجية والنضال العملي

لا نضال بغير ايديولوجية ، ولا ايديولوجية بغير نضال . النضال الخالى من ايديولوجية مغامرة فوضوية .

والايديولوجية الخالية من النضال ترف عقلى وثرثرة .

على أن العلاقة بين الايديولوجية والنضال ، علاقة معقدة .

فالنضال ترجمة عملية ذكية للايديولوجية ، تحددها قوانين الواقع وملابساته الموضوعية .

والايديولوجية ثمرة ذكية للنضال العملى ، وتعميم نظرى لخبراته .

وفى النضال تختبر الايديولوجية ذاتها ، وتصحح مقاييسها وتصوراتها وتجدد مبادئها وتنميها .

وبالايديولوجية يتسلح النضال بمؤشرات نظرية للعمل ، ولأهدافه العامة ، ولكنه لا يكون سجينا لحرفية نصوصها . حتى لايفقد الاتجاه من ناحية ، أو يتجمد من ناحية أخرى .

وما أكثر ما تعانى الثورة من جمود فكرى ، أو فقدان اتجاه عملى .

فقد يتصور البعض أن الايديولوجية ، هى نفسها أسلوب النضال نفسه ، وهى نفسها منهجه العملى فى كل كبيرة وصغيرة من معاركه .

وهكذا ينزل الى ساحات العمل بتصوراته النظرية وحدها ، فلايحسن ترجمتها الى أساليب عملية ، ولا يحسن رؤية الواقع المتحرك حوله . بل يحاول أن يلوى رقبة الواقع العملى لتستقيم مع تصوراته النظرية .

بهذا يتم الخلط بين الايديولوجية والنشاط العملى ، ويجمد النشاط العملى فى الاطار الايديولوجى .

وبهذا كذلك يفقد النشاط العملى حيويته وفاعليته، وتصبح الايديولوجية

(*) جريدة اخبار اليوم : ١٠ مايو ١٩٦٩

عقبة عملية ! ..

إنهم ينسون أن الايديولوجية هى خلاصة نظرية عامة لقوانين الواقع ، ولأهداف النضال فيه . وأنها وحدها لا تحقق عملا ثوريا مالم يتم ترجمتها الى خطط عمل ، وأساليب نشاط لاتنحرف عن الأهداف ، وإنما تقتحم الطريق اليها فى ذكاء ومرونة .

وما أكثر مانجد فى ساحات النضال ، ايديولوجيين ، يزحمون الساحات بشعاراتهم النظرية ، وخلافاتهم الفكرية الخالصة ، ويعجزون عن تصعيد النضال وتنمية الواقع بالعمل الايجابى . إنهم لا يجدون الواقع العملى على مقاس أفكارهم وتصوراتهم ، فيسارعون الى اتهام الواقع وتسفيه العمل

إن النضال لا يتصاعد ، والواقع لا ينمو بالكلمات السحرية الكبيرة ، كما كان يتصور السحرة فى بداية التاريخ ، وانما بالتخطيط العملى ، للواقع ، والاقتحام النضالى الدؤوب لمواقعه .

وعلى الطرف الآخر ، قد نجد مناضلين ، يرفضون كل فكر نظرى ، وكل ايديولوجية . ويتخذون من التجربة العملية نفسها قائدا وموجها لهم .

انهم قد يحققون بعض النجاح ، ولكنهم قد يفقدون الهدف الأخير ، وقد ينحرفون عنه دون أن يدروا . بل قد يجدون فى نجاح جزئى مؤقت أو فشل جزئى مؤقت ، مايبرر الانحراف الكامل عن الهدف نفسه .

إن الايديولوجية المعلقة بغير ترجمة عملية سواء بسواء كالممارسة العملية المندفعة بغير توجيه فكرى ، خطر يتهدد العمل الثورى ..

وهو خطر استشعره فى كثير من الظواهر فى مختلف تجاربنا الثورية العربية ..

هناك الايديولوجيون الذين يجمدون النضال ويمزقون صفوف المناضلين وهناك العمليون الذين يحرفون النضال عن هدفه .

ما أحوج الثورة العربية وما أحوج الثوار العرب الى فكر عملى ، يحسن تحديد الأهداف ، كما يحسن تخطيط السبيل العملى الى تحقيق هـذه

الأهداف ..

وما أحوج الثورة العربية وما أحوج الثوار العرب الى وحدة فكرية ووحدة عملية معا .

وما أحوج الثورة العربية ، وما أحوج الثوار العرب الى الالتقاء حول الحد الأدنى من وضوح الهدف ، ومن وضوح الطريق العملى الى تحقيقه .

وبالنضال المشترك ، لا بالخلافات النظرية ، أو بالتمزق العملى ، سينضج الفكر ويزداد وضوحا ، وسينضج العمل كذلك ويزداد انتصارا .

ليس بالتكنولوجيا وحدها يتنصر الانسان

منذ بضعة أسابيع ، انعقد فى فرنسا ، المؤتمر الأول لحركة فكرية تدعى (التكنيك والديمقراطية) .

وخلال بضع سنوات خلت ، كانت هذه الحركة مجرد ناد فكرى غير سياسى ، يقتصر على المناقشات والدراسات والحوار . وفجأة،قرر القائمون على هذه الحركة ، الدعوة الى مؤتمر عام لأعضائها ، تمهيدا لتحويلها الى حركة سياسية ذات برنامج عملى ، تتسلح به فى نضالها من أجل السلطة !

والحقيقة أن هذه الحركة هى جزء من اتجاه فكرى آخذ يستشرى فى أوربا الغربية وأمريكا ، ويطل من عشرات المقالات والكتب ، حاملا الدعوة الى ثورة تكنولوجية خالصة فوق الأنظمة والفلسفات الاجتماعية المختلفة !

انه امتداد جديد لمحاولات سابقة ما أكثر ماسعت لطمس الصراع الفكرى وتمييع الحدود الفاصلة بين النظم الاجتماعية المتعارضة .

والذى لاشك فيه أن التكنولوجيا قد أصبحت قسمة أساسية من قسمات العصر ، بل أصبحت وسيلة حاسمة لتنمية قدرات الانسان الخلاقة، وتمكينه من السيطرة على قوانين الطبيعة ، وتحقيق الوفرة الانتاجية ، والتعجيل بالتقدم الاجتماعى والحضارى عامة .

إنها امتداد تطبيقى فعال للمكتشفات العلمية الباهرة . وهى قوة ثورية للتغيير والتطوير والتقدم . على أن التكنولوجيا ، شأنها فى ذلك شأن العلم النظرى ، ليست فى ذاتها ثورة اجتماعية ، مالم توظف فى خدمة التقدم الاجتماعى لصالح مجموع البشر ، لا لصالح مجموعة محدودة منهم .

فالتكنولوجيا فى المجتمعات الرأسمالية قد حققت بغير شك انتصارات باهرة فى مجال الانتاج والصناعة والفضاء . الا أن هذه الانتصارات — التى هى انتصارات حضارية بغير شك — ماتزال توظف لخدمة المصالح الجشعة

(*) جريدة الاخبار : ٣ مارس ١٩٦٩

لحفنة من الاحتكاريين ، تحقيقا لمزيد من الربح ، ومزيد من الاستغلال ، ومزيد من السيطرة ، ومزيد من البطش والعدوان . إنها وسيلتها لصناعة أدوات الحرب ، ووسائل التجسس ، والسيطرة على قوى العمل البشرى واستعباد الشعوب . إن بريقها الحضارى الساطع يخفى وراءها جرائم بشعة تلوث وجه الحضارة والعلم على السواء .

أما التكنولوجيا فى المجتمعات الاشتراكية فهى وسيلتها الثورية للتعجيل بالتقدم البشرى وتحقيق العدالة الاجتماعية وحماية السلام العالمى .

ورجال التكنولوجيا يمثلون قوة كبرى فى عالم اليوم ، سواء فى المجتمعات الاشتراكية او المجتمعات الرأسمالية ، ولكنهم لايمثلون سلطة فكرية أو سياسية مستقلة . انهم جزء من السلطة السائدة فى هذه المجتمعات أو تلك.

والتكنولوجيا لا تغير العقائد السياسية . لعلها تطور من أساليبها فى التطبيق ، أو لعلها تتيح لها قدرات أكبر ، أو لعلها تكتشف الحلول لمشكلاتها العملية . ولكنها لا تغير من المضمون الاستغلالى للمجتمع الرأسمالى ولا تطمس الاختلاف الجذرى بينه وبين المجتمع الاشتراكى .

فاستخدام التكنولوجيا استخداما مشتركا فى كلا النظامين الاشتراكى والرأسمالى ، يؤدى الى نتيجة انسانية مختلفة .

بل لقد أصبحت التكنولوجيا سلاحا من أسلحة الصراع والتنافس بين النظامين ..

ولم يعد يقتصر هذا الصراع والتنافس على المنجزات الصناعية والانتاجية فحسب ، بل امتد كذلك الى مجال الفكر .

فقامت نظريات رأسمالية تبشر بزوال الحدود الفكرية والاجتماعية بين النظامين تحت راية التكنولوجيا .

وقامت نظريات رأسمالية أخرى تدعو الى حكومة رجال التكنولوجيا ، الحكومة التكنوقراطية .. سلطة جديدة لرجال التكنولوجيا فوق الأنظمة والفلسفات المختلفة . وقامت نظريات تستعين بالانتصارات التكنولوجية

فى الأنظمة الرأسمالية النامية ، فى محاولة يائسة للدفاع عن هذه الأنظمة ، ودحض النظرية الاشتراكية التى تقول بحتمية انهيارها .. وقامت نظريات أخرى تلتقط بعض التغيرات المنهجية فى أساليب الانتاج الاشتراكى التى نبعت من خبرة التطبيق ، لتعلن أنها تغييرات جذرية فى النظم الاشتراكية تقربها من النظم الرأسمالية وتزيل مابينها من اختلاف .

هكذا دخلت التكنولوجيا ــ كما ذكرت ــ معركة الصراع الفكرى فى محاولة لطمس الفروق الجذرية بين النظامين ..

على أنها كانت مجرد معركة فكرية تتابعها فى المناقشات والمقالات والكتب المختلفة . ومع هذا المؤتمر الأول الذى عقدته حركة (التكنيك والديمقراطية) أخيرا فى فرنسا ، تتحول هذه المعركة الى معركة سياسية عملية كذلك !

ففى هذا المؤتمر وقف أحد الأعضاء يتهم النظامين الرأسمالى والاشتراكى على السواء ، ويزعم أنه لا فارق بينهما الا فى الأسلوب ، أسلوب إدارة الأشياء . على أن كلا النظامين ــ على حد تعبيره ــ محافظ لأنهما مستغرقان فى جهود انتاجية خالصة ، بعيدة عن الأخلاق الانسانية .

ولكن كيف تتحقق هذه الأخلاق الانسانية ؟ ..

ويقف عضو آخر ليجيب على السؤال قائلا : علينا أن نرفض نظرية السوق الحرة فى المجتمع الرأسمالى ، التى تقوم على مبدأ دعه يفعل ، دعه يمر ، وعلينا أن نرفض كذلك نظرية التوجيه الاقتصادى التى يقوم عليها المجتمع الاشتراكى ، وعلينا أن نبحث عن طريق ثالث بينهما .

إنه طريق التوازن والتناسق بين المؤسسات والمشروعات الحرة ، يديرها رجال متخصصون ويوجهون العوامل الاقتصادية لخدمة الحوافز الانسانية. بهذا يتحقق التقدم وتتحقق الديمقراطية كذلك !

وهكذا نعود بطريق خفى الى النظام الرأسمالى .

إن عالم الغد ــ كما يقول أحد أعضاء المؤتمر ــ ما زال يحكمه رجال عالم الأمس ، ويديرونه وفق خطة عالم أول أمس . وينبغى أن يتغير هذا

الوضع ، وأن يتولى رجال عالم الغد إدارته وفقا لخطة عالم الغد .

من هم رجال عالم الغد ؟ ..

هم رجال التكنولوجيا ..

وماهى خطة عالم الغد .. هى كلمات غامضة عن الأخلاق الانسانية ، والحوافز الانسانية !

ولاشك أن رجال التكنولوجيا ، هم رجال عالم الغد .. ولكنهم لن يكونوا كذلك ، مالم ترتبط قدراتهم بمعرفة عميقة بحقائق الصراع فى عالمنا ، وبقوانين هذا الصراع . ومالم ترتبط قدراتهم بايمان عميق بالانسان ووعى موضوعى بقضاياه ومشاكله واحتياجاته ، ومالم يكونوا معبرين بحق وصدق عن إرادة الملايين من البشر .

إن عالم اليوم زاخر بالصراع بين قوى التخلف وقوى التقدم . قوى الاستغلال الرأسمالى وقوى العدالة الاشتراكية ، قوى الطغيان وقوى التحرر . وهو صراع تخوضه الشعوب .. ولن تستطيع التكنولوجيا وحدها ، أن تحقق الانتصار فى هذا الصراع مالم ترتبط بارادة الشعوب ومصالحها ، ومالم تصبح سلاحا حاسما فى أيديها .

بهذا تسهم التكنولوجيا ويسهم رجالها فى تحرير الانسان ، وبهذا كذلك تتحرر التكنولوجيا ويتحرر رجالها من سيطرة القوى المعادية للتقدم الانسانى .

فهرس

صفحة

صفحة

طبع بمطابع
مؤسسة دار الهلال
١٩٧٠